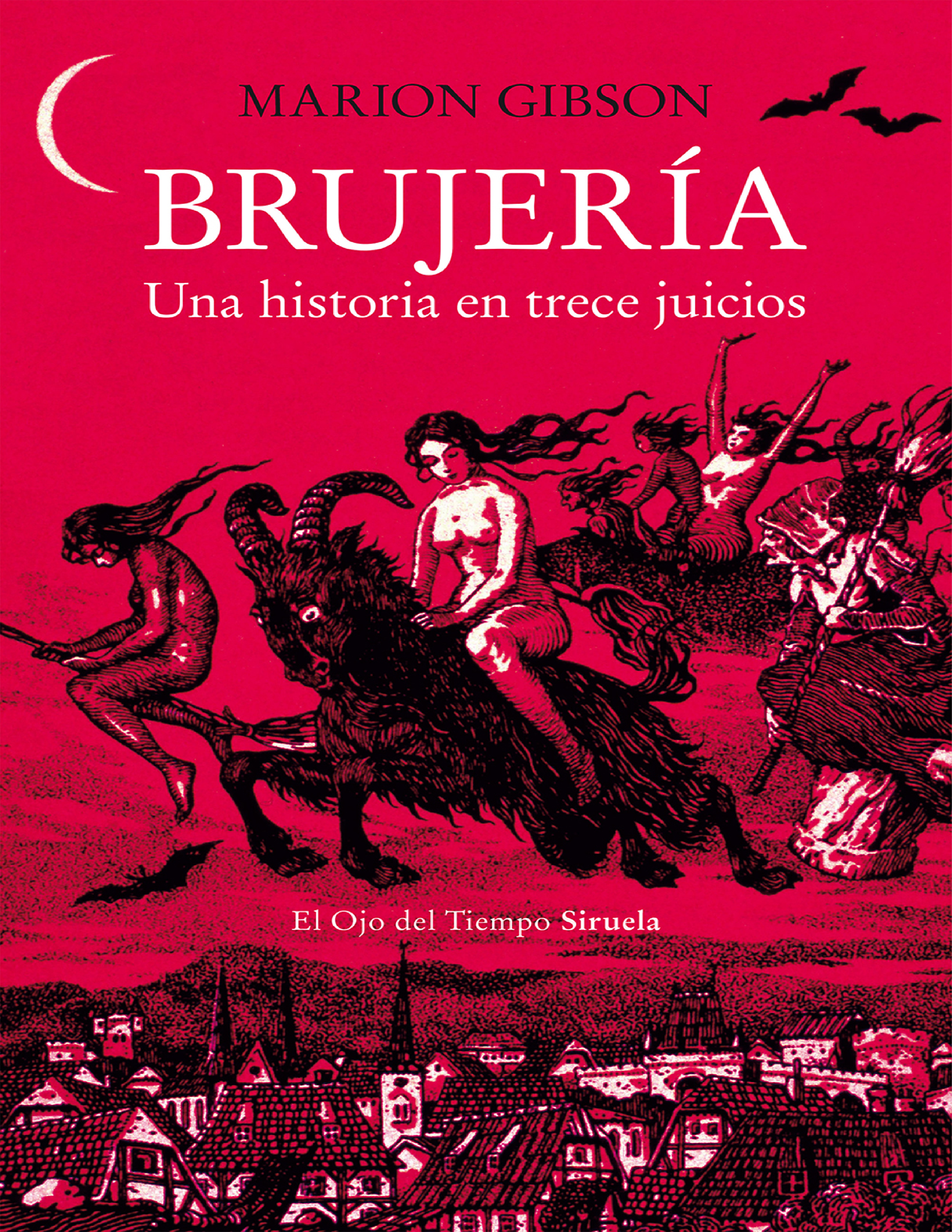

MARION GIBSON
BRUJERÍA
Una historia en trece juicios
El Ojo del Tiempo Siruela

Marion Gibson

BRUJERÍA

Una historia en trece juicios

Traducción del inglés de
Victoria León


El Ojo del Tiempo

Índice

Cubierta
Portadilla
Prólogo: ¿Qué es una bruja?
Primera parte. Orígenes
Capítulo 1
Capítulo 2
Capítulo 3
Capítulo 4
Capítulo 5
Capítulo 6
Interludio
Segunda parte. Ecos
Capítulo 7
Capítulo 8
Capítulo 9
Capítulo 10
Capítulo 11
Interludio
Tercera parte. Transformaciones
Capítulo 12
Capítulo 13
Epílogo
Agradecimientos
Notas
Créditos

Prólogo: ¿Qué es una bruja?

¿Qué es una bruja? Para responder a esa pregunta, debemos comenzar con otra: ¿qué es la magia, la fuerza que las brujas utilizan? Esa respuesta depende del tiempo y del lugar. En la historia primitiva, la magia se consideraba un poder innato de los curanderos, chamanes y líderes religiosos de múltiples culturas. Les permitía ir más allá de las habilidades naturales y cambiar el mundo de formas inexplicables. En las comunidades solía haber varios de esos obradores de magia que combinaban papeles médicos y sacerdotales. Y no existía una línea clara entre la curación y el daño mágicos, pues la magia buena y la mala eran dos aspectos de la misma fuerza. El mismo obrador de magia podía bendecirte el lunes y maldecirte el jueves —simplemente, así eran las cosas—. Si alguien creía que una persona dotada de magia estaba usando esa fuerza para hacer daño, podía vilipendiarla como *bruja* —alguien que empleaba magia maligna— y se podía celebrar un juicio local y conminar al arrepentimiento. Incluso se podía desterrar o matar a esa persona si sus crímenes eran inaceptables. Pero las acusaciones de brujería no estaban extendidas y, en general, no se solía creer que toda magia fuera perniciosa. Algunas sociedades se preocuparon de esta posibilidad —los antiguos griegos y romanos temían la magia como algo inherentemente impío, pero la mayoría conservó una vaga noción de que la magia podía ser una fuerza benigna—.

Esto cambió en Europa durante el período medieval, cuando se fundó una nueva ciencia teológica: el estudio de los diablos o demonios, propiamente llamado *demonología* . Hacia el año 1400, los clérigos cristianos que desarrollaron la demonología habían afirmado de manera convincente una única visión del funcionamiento del cosmos y la voluntad de Dios. Ahora, según los demonólogos, la brujería no era solo magia buena convertida en mala; se veía como un oficio consagrado al mal y enemigo de la Iglesia. Y el imaginativo mundo de los siglos XV al XVIII se llenó de maleficios, bendiciones, ángeles,

demonios, fantasmas, espíritus capaces de invadir los cuerpos, duendes y hadas y un Dios benevolente que gobernaba sobre todos ellos. Pero los demonólogos, con todo, no percibían la habilidad sobrenatural del Dios cristiano como parte de ese universo mágico más amplio. Ni los poderes de su divinidad ni los milagros de sus sacerdotes se consideraban magia. Se pensaba en ellos como emanación de la verdad religiosa, un tipo de poder especial reservado a los clérigos cristianos. Por tanto, todos los demás poderes sobrenaturales que quedaban dando vueltas por el mundo debían ser inferiores, y eso fue lo que hizo que llegaran a ser vistos como brujería maligna.

Ese pensamiento binario que dio forma a la demonología se desarrolló en parte también porque en ese momento la Iglesia se estaba escindiendo internamente. Lo que comenzó como una serie de polémicas acerca de la doctrina eclesiástica pronto escaló hacia la violencia como parte de una guerra cultural llamada, con suave sutileza, la Reforma. Las desavenencias de la Reforma forzaron a la gente a elegir entre la secta católica (tradicional) y la protestante (reformada). Un conflicto religioso que empezó con buenas intenciones cuando católicos piadosos desafiaron a los líderes de su Iglesia a ser mejores cristianos. Según los reformistas, el papa, los cardenales y los obispos habían dejado de ser predicadores humildes para convertirse en oligarcas que vivían en palacios y absolvían los pecados de los donadores ricos. Místicos como Catalina de Siena, eruditos como Jan Hus y traductores como John Wycliffe comenzaron a reivindicar entonces fuentes alternativas del conocimiento cristiano: visiones de Dios y reinterpretaciones de los textos antiguos. Algunos reformistas quedaron reconocidos por la Iglesia, pero otros fueron expulsados. Y durante el siglo XVI centenares de miles abandonaron el cuerpo principal de la Iglesia para formar su propia secta, el protestantismo.

A medida que el odio entre las dos facciones crecía se volvió permisible matar a otros cristianos, que ahora eran señalados como enemigos demoníacos; algo que los cristianos llevaban infligiendo a judíos y musulmanes durante muchos siglos y que ahora volvieron contra sí mismos. [1] Católicos y protestantes llegaron a considerarse mutuamente herejes: seguidores de falsas creencias, enemigos de la

Iglesia y, por lo tanto, en un pensamiento binario, gentes de Satán. El castigo de la herejía consistía en ser quemado vivo.

En una cultura tan violentamente dividida, la sospecha engendraba sospecha; los líderes de ambas sectas pronto empezaron a investigar si Satán contaba con otros agentes dentro de sus congregaciones. Hasta el siglo XV , la mayoría de los clérigos habían considerado a los curanderos y videntes de sus comunidades como fantaseadores inofensivos —pecadores menores que traficaban con amuletos y maleficios que poco daño podían hacer—. Pero, en cuanto se asimiló la lógica del una de dos de la Reforma, creció el miedo a que aquellos practicantes de magia contaran con una fuente maligna de poder: Satán. Si la fuerza que usaban no era obviamente cristiana, entonces tenía que ser maligna. Eso los convertía en brujos, e hizo falta muy poco para pasar de quemar herejes a quemar brujos; aunque no fueran idénticos, unos y otros eran enemigos de Dios. La magia desplegada por el brujo de profesión era simplemente un tipo de herejía muy peligroso. [2]

¿A quiénes se acusaba de brujería? Se pensaba que la mayoría de las brujas eran mujeres. Aunque curanderos y chamanes podían ser de ambos sexos, en la medida en que la magia se asoció al mal, también tendió a quedar relacionada con las mujeres: todos los sacerdotes cristianos eran hombres. Muchos clérigos fueron buenos cristianos fieles a su evangelio de amor, pero otros se obsesionaron con imponer reglas a las mujeres: a su sexualidad, a su conducta y a su pensamiento. Había mujeres santas en la teología católica y María, la madre de Cristo, era una figura venerada —esos modelos de papeles femeninos se consideraban aceptables—, pero los clérigos seguían a vueltas con Eva, la primera mujer. Eva había vivido apaciblemente junto a Adán, su esposo, hasta que había sucumbido a la tentación de Satán y había comido del fruto que simbolizaba el conocimiento. Cayó en el pecado, convenció a Adán de seguirla y condenó así a todos sus descendientes si estos no llevaban vidas de arrepentimiento. Los clérigos educados en el mito de Eva —a menudo célibes como parte de su compromiso religioso— tendieron así a desconfiar de las mujeres como peligrosas

rebeldes más que como herejes. Sus mentes eran claramente influenciables por las mentiras demoníacas, y lo que era aún peor, sus lenguas persuadían a los hombres de pecar, según tales clérigos. Así que, si un demonólogo buscaba siervos de Satán, debía empezar por ellas.

Igual que Eva había sido corrompida por Satán, las mujeres del siglo XV se consideraban también predispuestas a sus sugestiones. Y no se trataba solo de tentaciones mentales, sino que se imaginaban apariciones físicas mediante las que el diablo ofrecía su ayuda práctica. En la década de 1480, los demonólogos pensaban que, si una mujer era pobre, Satán podía aparecérsele ofreciéndole dinero o bienes y llegar a enriquecerla. Si no le gustaba obedecer a los hombres, podía liberarla de ellos. Si buscaba compañía, el diablo podía visitarla en forma de amante o de mascota. Si buscaba venganza, podía aplastar a sus enemigos. Satán podía aparecerse bajo forma humana, animal o incluso como «espíritu familiar». Pero, si te ofrecía sus servicios, el precio era tu alma, tu vínculo con Dios y tu esperanza de un lugar en el cielo. Una vez que aceptabas ese pacto —entregar tu alma a cambio de su ayuda—, Satán te marcaba con alguna mancha o verruga que demostraba que le pertenecías. Y entonces te prestaba el poder que tú querías y te convertías en una bruja.

Una bruja podía hacer enfermar a la esposa de su enemigo, robar la leche de su vaca, dañar sus bienes, sus cosechas o su salud o incluso causar su muerte, explicaban los demonólogos. Y una vez que el trato estaba hecho, la bruja quedaba condenada. Se unía a la Iglesia de Satán, una gemela maligna opuesta al cristianismo. Sus congregaciones realizaban obscenos ritos en encuentros llamados *sabbats* , una palabra en la que resonaba el eco del nombre dado al día festivo cristiano. En dichos encuentros —a los que a veces se pensaba que acudían volando sobre animales o sobre palos de escoba—, las brujas adoraban al diablo y buscaban nuevas reclutas para que entregaran su alma a Satán. El diablo, para los demonólogos, no era solo un tentador o un facilitador del mal; su nueva ciencia concluía que se había convertido en el dios de las brujas, en un hacedor de prodigios acompañados de asesinato y caos. Su pensamiento binario invertido —Dios/diablo, devoto/hereje, cristiano/ bruja— originó juicios de bruja masivos. Después de todo, si

las brujas eran totalmente malignas, enemigas de Dios y de la humanidad, la única respuesta posible era llevarlas a juicio, encarcelarlas y acabar con ellas. Cientos de brujas fueron juzgadas por Iglesias y Estados, ejecutadas, presas o exiliadas como enemigas de Dios y de la humanidad.

Por supuesto, esa era la teoría de los demonólogos, más que la realidad. Resultaba imposible demostrar que la magia causaba verdaderamente la enfermedad y la muerte; no se encontraban evidencias físicas de los *sabbats* satánicos y los testimonios verbales sobre ellos diferían ampliamente. Y, si no creemos que las personas acusadas de brujería realmente mataran a sus enemigos con maleficios o rindieran culto a una Iglesia satánica, ¿cómo explicamos su acusación? La misoginia desempeña ahí un papel crucial que subyace en el miedo, el odio y la discriminación de los acusadores. La mayoría de las acusadas de brujería eran mujeres pobres, algunas con inusuales creencias religiosas o con maneras resueltas que preocupaban a sus vecinos. Otras eran más ricas en comparación, pero, aun así, habían generado el rechazo de su comunidad. Unas eran mujeres mayores, viudas que vivían solas. Pero muchas eran mujeres más jóvenes con o sin hijos, algunas casadas y otras no, mujeres que trabajaban o mujeres que pedían limosna. A menudo eran mujeres cuya comunidad percibía como víctimas de daños, abusos o abandonos o que habían rechazado la caridad o algún empleo. Sus vecinos a veces las oían escupir palabras mordaces.

Entonces algo sucedía a alguien que había ofendido a la supuesta bruja: su vaca moría, alguno de sus hijos tenía visiones o su barco se hundía. La gente empezaba a pensar que una bruja había causado aquel perjuicio. Tal vez en realidad la acusada había intentado hacer magia. A menudo se trataba de personas sin demasiado poder dentro de sus sociedades, y la idea de que alguien carente de poder pudiera usar la magia ofrecía una esperanza —que, de hecho, estaba limitada por el género, el estatus económico o las diferencias de creencias y oportunidades—. Pero a veces no había evidencia convincente que hiciera sospechar que se había practicado magia en absoluto.

En cualquier caso, cuando las acusadas eran arrestadas o arrastradas ante el cura o el juez, no era infrecuente que confesaran brujería o que,

al menos, admitieran que creían en la magia. La acusada solía tener sus propias creencias populares acerca de las brujas y la magia que a menudo diferían de los temores de sus interrogadores. Ante sí misma, era mucho más probable que se imaginara realizando conjuros sanadores que maleficios, dijera que había tenido trato con espíritus imprecisos antes que con diablos y que inventara historias folklóricas sobre pactos con hadas o fantasmas en lugar de un culto satánico como tal. Pero, bajo presión, su historia probablemente acabaría aliándose con la de sus acusadores hasta el punto de hacer plausible su condena. [3]

En algunas jurisdicciones, las sospechosas eran torturadas —la tortura que empleaba artefactos diseñados exprofeso era legal en gran parte de Europa—. Y una persona torturada podía confesar cualquier cosa: reuniones masivas de brujas, adoración del diablo, orgías, profanación de tumbas, asesinatos de bebés, capacidad de volar, canibalismo. Las propias inquietudes del interrogador acerca de lo que era el mal, lo prohibido o el tabú solían influenciar lo que preguntaban a sus sospechosos y, por tanto, lo que estos confesaban. Pero incluso en las jurisdicciones que prohibían la tortura la sospechosa de brujería podía ser intimidada por sus interrogadores —clérigos y jueces, señores y reyes—. Normalmente, aquellos hombres prestaban escasa atención a las mujeres como ella, así que ella les decía todo lo que querían oír. Podía sufrir intimidaciones, mentiras o amenazas. En algunos lugares, la privación de sueño —que no se consideraba tortura— estaba permitida. [4] Bajo aquella forma de maltrato, podía sacar a la luz de su memoria algún maleficio que hubiera empleado, pensamientos furiosos que hubiera tenido sobre tal comerciante o cual campesina.

Y aunque no hubiera hecho nada y nada confesara durante el interrogatorio, la persona acusada solía ser enviada al tribunal que juzgara a las sospechosas de brujería en su localidad. La Europa medieval y de la Reforma estuvo llena de confusión jurisdiccional. Allí donde la fe oficial era el catolicismo (en líneas generales, en la Europa central, meridional y oriental), los llamados inquisidores a menudo se encargaron de los juicios de brujas, a pesar de que obispos, parlamentos, gobernantes seculares y jueces locales también tenían sus propias jurisdicciones. En las regiones protestantes (la mayor parte de la Europa septentrional y occidental) las autoridades del Estado

sustituyeron a los tribunales religiosos. A medida que la demonología fue viajando hacia América, los juicios por brujería fueron cada vez más a menudo conducidos por gente corriente, funcionarios de bajo nivel o investigadores aficionados. En los tribunales del Estado no había inquisidor. En su lugar, múltiples acusadores declaraban ante un tribunal formado por jueces o por jurados de ciudadanos que dictaban el veredicto. En el juicio, la persona sospechosa de brujería podía quedar exonerada y en libertad. Pero también podía ser sentenciada a la penitencia, la cárcel, el exilio o la muerte en la horca o en la hoguera. Dependía de las leyes de su Iglesia o Estado que sufriera la vergüenza, el destierro o la muerte como enemiga de su pueblo. Porque esa, a finales del siglo XV , era la respuesta a la pregunta «¿qué es una bruja?». Las brujas eran la representación de todo mal. Eran el enemigo.

Al contar esta historia de siete siglos, *Brujería: Una historia a través de trece juicios* muestra cómo la idea demonológica de la bruja se originó, creció y fue cambiando con el tiempo, pero no murió. Más bien se reformuló de manera que las brujas siguieron siendo juzgadas globalmente. La imagen de la bruja como enemigo aliado con el diablo recorre el mundo cristiano —en el que se centra este libro— desde el siglo XV hasta el XVIII . En la primera parte, el libro cuenta seis historias de juicios de brujas, yendo de aquellos que fueron dirigidos por altas instancias de la Iglesia y del Estado a otros fruto del empeño de ciudadanos independientes que habían absorbido las ideas de los demonólogos.

Todas las «brujas» de la primera parte son mujeres. Esto se debe a que, como hemos visto, un particular foco de inquietud en los juicios de bruja de los siglos XV al XVIII fue el conocimiento femenino, con Eva como modelo. A lo largo de la historia, las mujeres han tenido escaso acceso a la formación en teología, derecho, medicina y otras profesiones. Pero han poseído experto conocimiento del cuerpo femenino y de las ciencias domésticas. En la Europa medieval y moderna, la gente a menudo creía que la magia era inherente a ese conocimiento. Casi en todas partes había practicantes de magia —

nodrizas, hechiceras, curanderas, parteras—, algunas de las cuales obtenían dinero del ejercicio de esa sabiduría no oficial. Algunas de las brujas de la primera parte pertenecen a este tipo de mujeres.

Para ayudar a un bebé enfermo, aquellas mujeres podían entonar oraciones y ensalmos y aconsejar sobre alimentación y cuidados acertada o desacertadamente. Para bendecir la mala destilación de cerveza o la producción de leche, podían arrojar un objeto de hierro candente a una cuba u olla. Podían tocar a un paciente para curarlo o prescribirle una pócima de hierbas. Podían vender amuletos, semillas, pezuñas disecadas de animales y oraciones manuscritas. Las mujeres que no eran practicantes de magia, sino simples madres de familia o damas corrientes, también utilizaban tales oraciones, igual que lo hacían los hombres. Pero la Iglesia y las autoridades del Estado empezaron a mostrar desagrado hacia estas señales de poder. A veces, en justicia, se juzgaban los remedios inútiles, pero también se consideraban demoníacos: si no actuaban de manera natural y no eran aprobados por la Iglesia, quizá era que el diablo obraba a través de ellos. Y pacientes y clientes a los que la magia no les había ido bien acababan dándoles la razón. Porque, a partir de esas sospechas y de la asociación de las mujeres con el pecado, las practicantes de magia a menudo fueron acusadas de brujería y llevadas a juicio.

Pero eran acusadas junto a otras mujeres, algunas de las cuales eran las mismas que habían empleado sus servicios, mientras que de otras se sospechaba por distintas razones. Por ejemplo, la idea de que las mujeres que eran brujas eran también sospechosas de herejía y tenían una reputación de promiscuidad. Algunas de las brujas de la primera parte fueron vistas como herejes, miembros de la secta cristiana «equivocada» o activamente opuestas al poder cristiano. Algunas pertenecían a pueblos indígenas que poseían su propia religión. A otras de estas mujeres acusadas de brujería en la primera parte se les atribuyeron amantes extramaritales o habían dado a luz hijos ilegítimos, lo que las dejaba marcadas como transgresoras de la moral cristiana. Sus actividades sexuales al margen de las normas y su condición de madres solteras preocupaban a sus acusadores y se las vinculaba a conocimientos femeninos especiales acerca del sexo y la fertilidad.

En muchas jurisdicciones, las mujeres constituían entre el 75 y el 90

por ciento de las personas acusadas, lo que supone una enorme sobrerrepresentación. Los hombres también eran juzgados, y en algunos pocos lugares incluso constituyeron la mayoría de los sospechosos. Pero la brujería fue un crimen abrumadoramente femenino. Algunos historiadores han interpretado los juicios de bruja como persecución de género, relacionada con el sexo, si es que no específica de él, pero la mayoría han contemplado factores económicos, sociales y políticos tras las acusaciones. Una visión convincente ha sido la de que las personas más pobres eran desproporcionadamente más susceptibles de ser acusadas que las más ricas. La gente que destacaba por su carácter, creencias, conducta o elecciones de vida impopulares también solía convertirse en sospechosa. El conflicto religioso y político generaba juicios de bruja y enfrentaba comunidades entre sí. Y, una vez iniciado globalmente el período de la colonización europea en el siglo XV , también es evidente que los indígenas a menudo fueron objeto de acusaciones por sus diferencias religiosas y raciales con respecto a los colonos. Todas estas visiones son importantes y se discuten en este libro. Pero con sorprendente frecuencia la preponderancia de las sospechosas femeninas es pasada por alto o minimizada por los especialistas, como si resultara demasiado obvia para ser digna de mención o fuera secundaria con respecto a otras explicaciones. [5] El presente libro pone en primer plano el hecho de que mujeres de toda índole fueron en abrumadora mayoría las víctimas de los juicios de bruja, y que la misoginia aún hostiga las culturas globales. Si lo pasamos por alto, no lograremos entender la persecución llevada a cabo bajo el nombre de «brujería» ni comprender del todo el rearme del concepto en la actualidad.

Una vez que la idea demonológica de la bruja se hubo creado, no importó que el mundo cambiara ni que la «Ilustración» acarreara un interés más profundo por la experimentación científica y una mayor tolerancia religiosa. Hacia mediados del siglo XVIII , el mundo cristiano ya no necesitaba juicios masivos de prácticas de brujería; era un lugar más sutil y más lleno de matices. Las mentalidades y las leyes empezaron a cambiar. Las explicaciones del infortunio fueron distintas, a menudo gracias a un mayor entendimiento y conocimiento del

mundo natural y la medicina. Para algunos el hábito binario de pensar se debilitó y fue sustituido por la complejidad analítica: los puzles de la biología, la filosofía y la economía. La demonología decayó y las teorías de la conspiración crecieron tras la Revolución francesa, con un nuevo enemigo que adoptó la forma de las sociedades secretas: francmasones, jesuitas, *illuminati* . Algo que se extendió a otros grupos marginalizados —los judíos fueron un blanco frecuente, como tantas veces a lo largo de la historia—. [6] A finales del siglo XIX , los supuestos enemigos fueron espiritistas, anarquistas, comunistas, sufragistas y homosexuales, y en el siglo XX activistas de los derechos civiles y nacionalistas anticoloniales se unieron a la lista.

Estos enemigos ya no se llamaron brujas, y la amenaza que el orden establecido veía representada en ellos podía variar, pero, a menudo, y de forma reveladora, los ataques dirigidos contra ellos fueron llamados «caza de brujas» por sus oponentes. Y, desde luego, los sospechosos fueron tratados de formas en las que resuenan los ecos de los juicios de bruja de siglos pasados. En este nuevo tipo de juicio de brujas se centra la segunda parte: posdemonológica, pero aún basada en el pensamiento binario de la demonología. A los viejos hábitos les cuesta increíblemente morir, y la idea del enemigo interior pervivió. La gente siguió exigiendo chivos expiatorios y los políticos siguieron necesitando enemigos. Estas brujas metafóricas de la segunda parte fueron mujeres de toda índole, mujeres y hombres pobres, personas que se señalaron por sus ideas religiosas o culturales, por su raza, por su sexualidad no convencional o por su religión no ortodoxa. Donde una vez imaginó una Iglesia satánica, la gente temió un nuevo «mal».

Muchos, antes y ahora, en cualquier caso, creyeron y siguen creyendo en la existencia literal de las brujas. No todo el mundo cristiano ha experimentado la secularización, los cambios revolucionarios en las estructuras políticas o la convicción de que al ciudadano moderno le concierne más la sociedad que la religión. El cristianismo se expandió globalmente durante la época colonial que va de finales del siglo XVIII hasta el XX , y sus misioneros y fieles llevaron consigo la imagen demonológica de la bruja, tanto si se lo propusieron como si no. Se encontraron con creencias en otros muchos tipos de

brujería y magia a través de todos los continentes, culturas y religiones, y al encontrarse con ellas las alteraron, a menudo añadiendo la demonología a las creencias indígenas. No existe, por tanto, el consenso global de que las brujas hayan dejado de existir.

La tercera parte de este libro concluye la historia de la brujería explorando el significado de las brujas reales y metafóricas y los juicios de bruja en la actualidad en dos continentes: África y Norteamérica. En algunos lugares del mundo, incluso hoy en día, la práctica de perseguir violentamente a un vecino que es percibido como demoníaco o sospechoso de practicar brujería resulta dolorosamente común: un destierro, una cárcel o una muerte después de un juicio de bruja oficial u oficioso que son absolutamente reales. En tanto que otros alegremente reivindican la identidad de *bruja* , como los seguidores de religiones paganas modernas que creen en la existencia de la magia —a veces como una eficaz herramienta contra los enemigos políticos y a menudo como una fe de empoderamiento personal—. Pero también ellos pueden ser objeto de persecución.

*

La bruja, bajo todas esas formas, ha sido durante mucho tiempo objeto de fascinación para los historiadores, pero a menudo las «brujas» aparecen en los estudios académicos simplemente para ilustrar alguna teoría sobre la selección de sospechosos. Las circunstancias y las historias de las vidas de esos individuos —personas como cualquiera de nosotros— a menudo se han ignorado. Por ello este libro se propone contar las historias de los acusados de brujería desde su propia perspectiva, añadiendo información fruto de las más recientes investigaciones acerca de sus orígenes y sus familias, sus creencias, sus miedos y esperanzas, *su* historia más que la historia de sus perseguidores. Veremos qué les ocurrió en su contexto social, político y económico, pero el foco estará sobre su experiencia. Los juicios de bruja tienen como propósito el ejercicio de poder sobre otros —dañar, silenciar, juzgar y matar—. Sin sentir las chispas del dolor y el resentimiento que debían arrancar, no podremos entender la

ilegitimidad, la pura injusticia de la persecución. Y si no las sentimos, ¿cómo vamos a combatirlas? De modo que, allí donde puedo, me acerco a las acusadas, las llamo por los nombres que se daban a sí mismas e imagino lo que debieron ver, sentir, oler y pensar. La historia particular de esas mujeres a veces se cree irrecuperable. Pero no siempre es el caso. Hay vacíos en nuestro conocimiento de su experiencia, en gran parte debidos al hecho de que los testimonios ante los tribunales fueron recogidos por hombres cuya sociedad los condicionaba hacia creencias misóginas y a los que interesaban poco las vidas de aquellas a las que condenaban. Pero algunos de esos huecos pueden llenarse mediante la investigación o el pensamiento creativo. No es esta una historia especulativa; sus fuentes, incluidos los testimonios originales y los estudios de expertos, aparecen en las notas. Valiéndose de esa investigación, el propósito de este libro es devolver a las acusadas otras identidades distintas de la de «bruja» y permitir al lector descubrirlas y conocerlas por sí mismo. [7]

Las brujas siguen siendo el fruto de los miedos de la gente, la encarnación de lo distinto, y el juicio de bruja, un útil mecanismo para quienes ostentan el poder. Mientras algunos grupos marginados han ido ganando fuerza a lo largo de los tres últimos siglos, la imagen de la bruja ha seguido siendo una herramienta eficaz para su supresión y cada vez es más —y no menos— frecuente oír hablar de juicios de bruja. Al final del libro, confío en que el lector sepa reconocer a una bruja y ponerse de su lado ante el acusador, el inquisidor, el juez y el cazador de brujas. Comprender la historia y los hábitos de la persecución es de vital importancia hoy, en vista de que las brujas siguen siendo juzgadas.

PRIMERA PARTE

Orígenes

Capítulo 1

El juicio de Helena Scheuberin: Un demonólogo martillo de las brujas

En Innsbruck, Austria, se alza una casa con tejas doradas que brillan bajo el frío sol de los Alpes. La casa se encuentra en la plaza principal de Innsbruck, y su tejado de oro cobija un balcón que da al mercado. En la década de 1480, pertenecía a los gobernantes de Innsbruck: el archiduque Segismundo de Austria y su esposa Catalina. Segismundo era un pequeño emperador, uno de los príncipes católicos más ricos de Europa. Desde sus ventanas, observaba los puestos que vendían cristal veneciano, sedas y especias de China e Indonesia, sal alpina y objetos de plata, salchichas alemanas y vinos. Innsbruck había hecho su fortuna —kreutzers y luego los táleros de plata que se convirtieron en el dólar— gracias a las rutas comerciales alemana a italiana que se encontraban en la ciudad. Sus ciudadanos ostentaban con entusiasmo aquella opulencia a través de artículos de lujo y, por supuesto, de tejas de oro.

Los comerciantes que habían generado la riqueza de Segismundo vivían alrededor del mercado y del puente sobre el río Inn que daba nombre a la ciudad. Había festivales, procesiones y dramas religiosos los días festivos. Bailarines africanos y músicos polacos entretenían a las multitudes que engullían *strudel* y rubia y suave cerveza tirolesa. La plaza también albergaba los edificios del Gobierno de Innsbruck, y en la mañana del 29 de octubre de 1485 los espectadores pudieron ver que se reunían dignatarios en el ayuntamiento. Muchos eran sacerdotes con largas sotanas envueltos en lana negra para protegerse del frío invernal. Los secretarios corrían de un lado para otro con volúmenes y pliegos. Habían reunido aquellos documentos para un juicio de bruja.

El ayuntamiento de Innsbruck constituía el corazón de la vida municipal. Allí los concejales se reunían para hacer negocios, había

tiendas en la planta baja, y sobre las salas de juntas y las oficinas públicas se alzaba una enorme torre de reloj de más de cincuenta metros de altura. Desde aquella torre los guardias vigilaban la ciudad y las tierras de más allá de sus muros, atentos a los fuegos, los invasores y los perturbadores de la paz, que podían arrestar y encarcelar en el ayuntamiento. Y en aquellas celdas, en octubre de 1485, siete sospechosas de brujería esperaban para ser convocadas ante el tribunal. Todas eran mujeres: Helena Scheuberin, Barbara Selachin, Barbara Hüfeysen, Agnes Schneiderin, Barbara Pflieglin, Rosina Hochwartin y la madre de Rosina, también llamada Barbara. Ya habían sido interrogadas en el edificio del ayuntamiento, al que regresarían para el juicio, y todas llevaban varias semanas recluidas. Ahora iban a ser acusadas de brujería en un juicio planificado por su juez, el inquisidor Heinrich Kramer. Los inquisidores eran las más altas instancias católicas que investigaban las herejías —aquellas creencias que contravenían las enseñanzas de la Iglesia—. A finales del siglo XV , algunos clérigos pensaban que la brujería era una herejía cuyos seguidores adoraban al diablo. Heinrich Kramer era uno de esos pensadores de nueva generación, un demonólogo. Y necesitaba una farsa de juicio para demostrar su teoría demonológica.

La historia del juicio de brujas que sobrecogió Innsbruck en 1485 empieza con la obsesión por las brujas de Heinrich, que era parte de su obsesión por silenciar la disensión. Había nacido hacia el año 1430 en Schlettstadt, Alsacia, en una época en que los reformistas estaban atacando la jerarquía de la Iglesia católica en la región. El joven Heinrich tuvo el intelecto necesario para proporcionar un defensor a la Iglesia: se hizo monje —lo que suponía un gran paso, pues procedía de una familia de tenderos—, y ascendió rápidamente en su carrera. En 1474, Heinrich ya era un inquisidor que investigaba toda clase de herejías, pero era la brujería lo que le fascinaba. En la década de 1480, la mayoría de los clérigos aún conservaba visiones tradicionales acerca de las brujas, creyéndolas simples visionarias inofensivas aficionadas a maleficios y ensalmos. Pero a lo largo del último medio siglo una influyente minoría, entre la que se contaba Heinrich, había llegado a creer que las brujas eran adoradoras del diablo que habían entregado su

alma a Satán, ofrecían plegarias demoníacas, mataban animales y personas y realizaban todo el mal imaginable. O, para ser exactos, todo el mal que Heinrich era capaz de imaginar. [1] Como monje célibe, poco sabía Heinrich sobre las mujeres de las que sospechaba. Las imaginaba como criaturas superficiales y vanas, seductoras, poco fiables y obsesionadas con el sexo y el poder. Igual que la cultura incel que ha prosperado en nuestra era digital, algunos clérigos medievales buscaron culpar a las mujeres por su sexualidad mientras que a la vez expresaban su fascinación por ellas. Las cavilaciones de Heinrich al respecto lo convencieron de que, puesto que el diablo era masculino, las brujas tendrían relaciones sexuales con él como parte de su pacto satánico. Entonces, al igual que Eva, ellas emplearían su poder para engañar a los hombres. Resulta asombroso que unos clérigos fuesen capaces de inventar y divulgar semejantes creencias, pero lo cierto es que aquel nuevo pensamiento, la demonología, caló en los círculos intelectuales.

Heinrich había perfeccionado su teoría demonológica personal y el método de caza de brujas el año anterior, en Ravensburg, a unos ciento cincuenta kilómetros de Innsbruck. Había llegado a la ciudad en 1484 con una carta de su señor feudal que, como en Innsbruck, era el archiduque Segismundo, el hombre del tejado de oro que gobernaba en gran parte de Austria y zonas de Alemania, Hungría e Italia. En colaboración con las autoridades de la ciudad, Heinrich había interrogado allí a mujeres bajo tortura, pues aquel, por desgracia, era su derecho como inquisidor austriaco. En Ravensburg se había centrado en dos, Anna de Mindelheim y Agnes Baderin. Sometidas al interrogatorio, que implantó ideas en sus mentes aterrorizadas, ambas mujeres acabaron confesando. Confirmaron las teorías de Heinrich: sí, habían matado caballos, causado tormentas y adorado al diablo. Y Anna y Agnes también reconocieron haber fornicado con diablos e incluso haber hecho desaparecer el pene de un hombre. ¿Por qué? Porque Heinrich tenía la hipótesis de que las mujeres brujas odiaban a los hombres y querían castrarlos. Se trata una hipótesis ridícula que solo podría haber aparecido en una sociedad dominada por hombres, pero por absurda que fuera la particular demonología de Heinrich, Anna y Agnes fueron quemadas vivas a causa de ella. [2]

En agosto de 1485, Heinrich Kramer llegó a Innsbruck. Tras las

ejecuciones de Ravensburg, había informado de su éxito en la caza de brujas al archiduque Segismundo. Como clérigo él era, en teoría, independiente del control secular de Segismundo, pero por razones prácticas de carácter político, si Heinrich quería continuar sus investigaciones, Segismundo tenía que aprobarlo. Heinrich también había informado al papa, no obstante, y pudo mostrar a Segismundo decretos papales que autorizaban su trabajo demonológico y solicitaban al archiduque su colaboración. De modo que, si quería conservar el favor del papa, Segismundo no tenía más remedio que ayudar. Indudablemente, no sentía ningún deseo de ver herejes ni brujas prosperar en su archiducado, y según Heinrich, eso era lo que estaba pasando. Pero, aunque aceptara la caza de brujas de Heinrich, a Segismundo lo irritaba el poder de la Iglesia. Allí se había presentado un inquisidor de sopetón para decirle al archiduque lo que tenía que hacer. ¿Y si Heinrich venía a perturbar a unas comunidades que vivían pacíficamente haciendo dinero para su gobernante secular? Por eso el apoyo de Segismundo tampoco fue incondicional; no iba a cobijar a brujas bajo su tejado de oro, pero tampoco quería que la corriente de dinero de los comerciantes que lo sustentaban se viera afectada.

Heinrich se encontró con una ambivalencia similar en el obispo de Brixen, cuya diócesis formaba parte del archiducado de Segismundo. El obispo Georg acababa de ser confirmado en su puesto después de décadas de conflicto político entre el archiduque, el papa y el predecesor de Georg como obispo, que habían estado pugnando sin cesar por el control de las tierras, las instituciones religiosas, los tribunales y los impuestos. El obispo Georg no quería dañar las relaciones con Segismundo, tan recientemente restablecidas. Pensaba que Heinrich era un respetable intelectual, lo habían impresionado las cartas del papa y no tenía razones para sospechar de sus motivos, pero, actuando según el consejo de Segismundo, escribió a varios colegas de confianza para pedirles que observaran los procedimientos del inquisidor —bajo la apariencia de estar ayudándolo, por supuesto—. Como Segismundo, Georg hacía bien en preocuparse por que los acontecimientos pudieran quedar fuera de control. Pero lo que ninguno de los dos previó fue el papel central que acabaría desempeñando una mujer: alguien sin ningún papel en la Iglesia o el Estado, sin imperio

comercial, sin reputación en la teología ni en la política y de la que se esperaba que guardara silencio mientras los hombres hablaban de cuestiones espirituales. Aquella mujer fue la primera a la que investigaron por brujería en Innsbruck y se llamaba Helena Scheuberin.

Helena había nacido y crecido en Innsbruck. Ocho años antes de la llegada de Heinrich, se había casado con el comerciante Sebastian Scheuber. Siguiendo la costumbre, su apellido Scheuberin era el de su esposo Sebastian con el sufijo *-in* para indicar su género femenino, de modo que no la conocemos por el nombre de su familia. Cuando se casó, en 1477, Helena era un buen partido, y además de Sebastian había tenido otro admirador, el cocinero del archiduque —que no era ningún humilde removedor de ollas, sino el jefe de sus cocinas—. Fracasó en su intento de conquistar a Helena, y en su lugar se casó con una mujer bávara. Pero, en 1485, cuando Helena probablemente estaba en su treintena, aquel hombre y su esposa se presentaron ante el tribunal de Segismundo para ver a Heinrich Kramer y acusaron a Helena de brujería. El cocinero le contó a Heinrich que él y Helena habían sido amantes antes de que ella se casara y que ella «de buen grado habría querido casarse con él». Dijo que cuando rompieron siguieron siendo amigos. Ella se había casado con Sebastian Scheuber y luego había asistido a la boda de su exnovio. Pero ¿quién dejó en realidad a quién? Si Helena estaba tan enamorada de aquel hombre, ¿por qué se casó ella antes que él? Fue en la boda de él donde los rumores empezaron. El cocinero —cuyo nombre no aparece en el testimonio, pues estaba permitido hacer acusaciones anónimas— declaró que durante la celebración Helena le había dicho a la novia: «No tendrás aquí muchos días de felicidad y salud». [3] Tal vez quiso decir algo inofensivo con aquello; quizá nunca dijo lo más mínimo, o quizá su comentario fue realmente hostil. Pero, fuera como fuese, la novia pensó que había oído una amenaza de maleficio. Y en su testimonio ante Heinrich el 18 de octubre de 1485, dijo que había disfrutado de un solo mes de salud desde su boda, siete años antes.

Mientras tanto, tras su propio matrimonio, Helena había seguido

siendo atractiva. Según sus vecinos, había tenido amistad íntima con un caballero llamado Jörg Spiess, que había querido ir más allá, [4] pero Helena habría rechazado sus avances. Jörg había quedado devastado y había muerto repentinamente en la primavera de 1485. El 15 de octubre, la familia Spiess respondía a la invitación pública de Heinrich a los acusadores de brujas —dirigida durante su sermón en la iglesia— y afirmó que Helena había asesinado a Jörg. Su hermano Hans dijo que el día que Jörg murió había comido con Helena. Aunque se hallaba enfermo antes de aquella comida, después pareció inquieto, presa de malos presagios, y había estado hablando de manera incoherente de veneno. «He comido algo que ha acabado conmigo», dijo, y «¡Me estoy muriendo porque esa mujer me ha matado!». Jörg envió a un criado suyo a comprar un antídoto supuestamente universal y llamó a un médico al que había estado viendo. Aquel médico le había advertido a Jörg que no debía «acercarse» a Helena nunca más, pero él no había seguido su consejo. [5] Y, por mucho que el médico trató de aliviarlo, Jörg empeoró y murió. Hans, el hermano de Jörg, se lo refirió así a Heinrich: «Toda la población conocía aquellos hechos». Helena era una celebridad en su pequeña ciudad de cinco mil habitantes —una joven hermosa y rica de la que a la gente le gustaba cotillear—. Y, como sucede con las celebridades de la actualidad, esos cotilleos llevaban aparejados la crítica.

Los testimonios aportados por Heinrich muestran que Helena había sido sospechosa de brujería desde hacía al menos siete años independientemente de la acusación de haber matado a Jörg Spiess que se le acababa de añadir. Por desgracia, Hans Spiess se hallaba en una buena posición para esparcir rumores sobre ella; como el cocinero que había contado aquella historia anterior sobre Helena y las demás personas que testificaron en su contra, él también acudió al tribunal del archiduque Segismundo. Hans era, además, pariente de la amante de Segismundo, Anna Spiess. [6] Dentro y fuera de los palacios y casas señoriales del archiduque, Hans se relacionaba con príncipes y sacerdotes. Incluso controlaba el acceso al archiduque, y en su último testimonio contra otras dos sospechosas, Rosina Hochwartin y su madre, dijo ser capaz de acabar con presiones que incomodaban a Segismundo. Una mujer le había ofrecido, según él, un soborno de diez

florines de oro —varios cientos de euros de la actualidad— para que presentara una acusación; tal era su influencia. ¿Fue Hans quien sugirió a Segismundo que permitiera la investigación de las brujas de Innsbruck? Al menos otros dos acusadores trabajaban en la casa de Segismundo, y esas personas podrían haber influido en el archiduque para que facilitara la visita de Heinrich; presumiblemente confiaban en acabar con la amenaza de la brujería haciendo que un experto se encargara de librarlos de sus enemigos. [7]

Pero, si fue así, no contaron con Helena Scheuberin. Además de ser hermosa y rica, esta tenía una poderosa personalidad y sus propias opiniones. Los historiadores a menudo presentan a Helena como la causante del conflicto al enfrentarse a Heinrich en agosto de 1485, pero Helena sabía que aquella caza de brujas estaba mal y no veía por qué tenía que fingir lo contrario. Y parece haberse preocupado menos de defenderse a sí misma que de la justicia. En cuanto Heinrich llegó, Helena empezó a atacar su misión de cazador de brujas, aunque no la hubieran acusado a ella misma. Después Heinrich escribiría al obispo, Georg Golser, que «ella no solo me hostigó con constantes reproches desde el principio (yo apenas llevaba tres días en la ciudad), sino que una vez que pasé junto a ella ignorándola, escupió en el suelo diciendo: "¡Monje repugnante, espero que sufras el gran mal!"». Pareció que Helena estaba maldiciendo a Heinrich con una referencia a la epilepsia: probablemente no fuera una maldición literal, pero pudo entenderse de esa forma. «Por esa razón tuve que investigar su nombre y su vida la primera vez», le dice con delicadeza Heinrich a Georg. [8] Afortunadamente para él, hubo varias personas que estuvieron más que encantadas de acusarla de brujería.

Heinrich se había sentido seguro al llegar a Innsbruck y quedó verdaderamente sorprendido por el desafío de Helena: «Cuando yo predicaba, al principio a diario durante quince días, y luego los días festivos durante dos meses, ella no solo no asistía a ninguno de mis sermones, sino que siempre que podía hacía que otros tampoco vinieran». [9] A Helena no le gustaba lo que predicaba Heinrich. Quizá ella conocía su reputación antes de que llegara a Innsbruck, pero, si no, rápidamente llegó a la conclusión de que sus ideas eran peligrosamente absurdas. Helena dijo a sus amigos que la demonología de Heinrich era

«herética», y añadió: «Cuando el diablo hace que un monje se extravíe, de él solo brota la herejía. ¡Espero que el gran mal le agite la cabeza!». Existen varias versiones de las palabras de Helena en el sumario del juicio por brujería. Según una de ellas, le habría gritado a Heinrich: «¿Cuándo te irás con el diablo?». Y al preguntarle este por qué lo insultaba, ella habría respondido simplemente: «Porque no haces otra cosa que predicar en contra de las brujas». [10] Y tenía razón: los acontecimientos de Ravensburg el año anterior muestran que Heinrich padecía una obsesión grotesca con la brujería y que estaba impaciente por escenificar un nuevo juicio de bruja.

¡Imaginemos el temor que sus sermones debieron causar! Entró en la ciudad, clavó sus credenciales papales en las puertas de la iglesia y a diario durante dos semanas estuvo explicando con todo lujo de detalles su teoría de que las brujas asesinas estaban por todas partes. Instó a que todo aquel que supiera algo de brujería en Innsbruck fuera a declarar. Para las mujeres de la ciudad no hubo escapatoria. Mientras bramaba en sus sermones, Heinrich escrutaba a las esposas de los burgueses congregadas ante él. Todas se sabían observadas: ¿estaban escuchando lo bastante atentas y respondiendo cuando debían? ¿Vestían con la suficiente modestia? ¿Llevaban la toca impoluta y el cuello alto? ¿Cuántas joyas llevaban? ¿Las suficientes como para pasar por una orgullosa Jezabel? Heinrich quería que las mujeres —incluso aquellas matronas que ostentaban su opulencia entre pieles y sedas— se sometieran a él y obedecieran sus palabras. Controlando los movimientos diarios de la congregación, cuando iban y venían de la iglesia al convocarlos para oír sus sermones y orquestando su sometimiento bajo vigilancia, estableció su autoridad en las cuestiones de brujería. Y entonces se propuso matar a cierto número de miembros de su congregación. No era de extrañar la furia de Helena.

Helena fue subestimada por la historia: compadecida como una víctima o tachada de arpía. Pocas personas han leído sus verdaderas palabras. Pero, al hacerlo, descubrimos su valentía: insulta a gritos al perseguidor de mujeres; advierte a otros contra sus sermones. Ni estaba reaccionando desproporcionadamente ni ignoraba el riesgo: las vidas de mujeres de su ciudad corrían peligro, y por eso ella alzaba la voz. Lejos de ser una bruja, era una cristiana inteligente y comprometida. Sabía la

suficiente teología como para discutir con Heinrich cuando este la interrogó en octubre. En uno de los sermones de agosto, Helena acusó a Heinrich, diciéndole que hablaba como un hereje. Él había estado explicando «cómo había que golpear una lechera para averiguar si una bruja había estado robando leche a las vacas». Heinrich se indignó. Citaba aquella creencia basándose en pruebas que le habían ofrecido, respondió furioso. Una acusadora le había dicho que alguien estaba robando leche a sus vacas mediante brujería y que para identificar a quien robaba la leche colocaba una lechera al fuego y la rompía diciendo que lo hacía en nombre del diablo. El ladrón aparecía al instante, atraído por una conexión mágica con la leche al caer esta sobre las llamas. [11] Helena protestó diciendo que aquello era absurdo: los buenos clérigos sabían que lo verdaderamente demoníaco era hacer rituales en nombre del diablo. Y si Heinrich no respaldaba aquel, ¿por qué lo mencionaba? Con desprecio le dijo que seguiría saltándose sus sermones. ¿Ahora quién era el hereje? [12]

El ataque de Helena contra el inquisidor sugiere que ella albergaba ciertas ideas reformistas de la década de 1480. Con toda seguridad conocía al reformista checo Jan Hus. A comienzos del siglo XV , Hus había fundado un movimiento crítico con ciertas prácticas católicas. El husismo floreció en Bohemia, Moravia (la actual República Checa), Alemania, Austria y Suiza, donde influyó sobre otros grupos que se reunían clandestinamente para estudiar la Biblia y debatir. Muchos husitas consideraban corruptos a los monjes y sostenían que las órdenes monacales debían abolirse. Criticaban la hipocresía sexual en las instituciones eclesiásticas, así como a los clérigos que adoptaban múltiples cargos remunerados que no desempeñaban. Y aquel sentimiento antimonacal podría estar tras las palabras de Helena contra Heinrich: «monje repugnante». Otra traducción sería «monje criminal», lo que habría hecho aún más dura su condena. Si albergaba simpatías husitas, a Helena la habrían horrorizado las ideas de Heinrich sobre la herejía y la moral individual. Acusaciones de abuso y corrupción ya habían perjudicado antes su carrera; había sido investigado en 1474 y en 1475 por calumnias contra colegas y en 1482 por corrupción. Aquellos escándalos sin duda habrían llegado hasta Innsbruck. [13] E incluso el

trabajo oficial de Heinrich habría ofendido a un reformista. Una de sus fuentes de ingresos era la venta de indulgencias: documentos que concedían privilegios a los cristianos ricos que pagaban por ellos para eludir los castigos ultraterrenos por los pecados cometidos en la tierra. Los husitas consideraban que las indulgencias eran un lucrativo fraude. Tampoco les gustaba la violencia ejercida por la Iglesia, que veían como algo anticristiano. Quemar herejes o brujas les resultaba ofensivo, y Helena se oponía a ello de igual modo.

Heinrich llevaba investigando a los husitas desde la década de 1460 y pensó que Helena mostraba indicios de reformismo además de los de brujería. [14] Cuando redactaba los documentos del juicio de Helena, escribió que sospechaba de ella «por una doble herejía, o lo que es lo mismo, una herejía de la Fe y la Herejía de las Brujas». [15] Por supuesto, ella también era una mujer. Heinrich se cuidó de ocultar su misoginia en los documentos del juicio, pero más tarde, a lo largo de 1486 y 1487, escribió un libro sobre demonología titulado *Malleus maleficarum* , el «martillo de las brujas». Martillos y golpes se utilizaban en la tortura a las acusadas de brujería; incluso se introducían cuñas en botas de hierro para destrozar las piernas de las víctimas. En su obra propagandística, Heinrich exponía que «todo mal es pequeño en comparación con el mal de una mujer». Las mujeres «carecen de todas las potencias del alma y el cuerpo», decía, y una mujer pérfida es «más carnal que un hombre», «mentirosa en lo que dice» y «reacia a ser dominada», señalaba. [16] Afirmaciones en las que resuena el eco de las acusaciones que tanto él como otros hicieron contra Helena: ella era promiscua, indigna de confianza, independiente. En una carta al obispo Golser, Heinrich la describe como «mentirosa, vivaz y agresiva». Explica que ella debe asumir su culpa: debe ser interrogada bajo tortura y juzgada «cautelosa y sagazmente». [17] Por lo demás, la califica de «laxa y promiscua mujer» y aduce que, además de Jörg Spiess y el cocinero del archiduque, tuvo otros muchos amantes. Eran severas acusaciones incluso para su tiempo y lugar. Heinrich llegó a afirmar: «Más de cien hombres habrían podido declarar contra las personas detenidas, especialmente contra Scheuberin, pero no lo hicieron… por temor a que los nombres de quienes ofrecieran testimonio se hicieran públicos». [18] Él creía que aquellos

hombres habían sido silenciados por Helena; después de seducirlos, ella habría amenazado con exponerlos o embrujarlos.

Además de Helena, otras mujeres de Innsbruck que tomaron sus propias decisiones acerca del sexo y la religión llamaron la atención de Heinrich. Dos de ellas pertenecían a la comunidad judía de banqueros y comerciantes extranjeros, aunque ambas se habían convertido al cristianismo. Tales conversiones, tanto si eran reales como forzadas, ayudaban a los judíos a minimizar la persecución que sufrían. Los judíos habían sido masacrados en la década de 1420 por toda Austria, y los supervivientes, deportados hasta que se les permitió regresar cincuenta años después. Si no se convertían, quedaban excluidos de muchas profesiones y se los consideraba marginados. Pero, a pesar de su conversión, Ennel Notterin fue acusada de realizar un rito mágico herético: azotar una imagen de Cristo mientras entonaba cantos blasfemos —que era una calumnia clásica antisemita—. La otra mujer judía, Elsa Böhmennin, supuestamente había hechizado a su propia hermana por celos. Una corriente subterránea de antisemitismo recorría otras de las acusaciones de Innsbruck, como la que afirmaba que una de las sospechosas de brujería había enviado a una criada al barrio judío para obtener excrementos como ingrediente mágico. Pero, no solo del barrio judío, las acusadas provenían de toda la ciudad y —a medida que la caza de brujas fue arrastrando nuevas sospechosas más allá de las siete originales— también de las poblaciones vecinas.

Algunas, como Elsa Heiligkrutzin, hermana de un sacerdote, pertenecían a familias devotas. Otras, como Rosina Hochwartin, estaban relacionadas con el archiduque: el marido de Rosina había sido el armero de Segismundo hasta que el archiduque lo despidió. Barbara Hüfeysen, una amiga de Helena, tenía fama de practicar la medicina mágica, pero una paciente suya, Barbara Pflieglin, fue también acusada de haberle encargado un tratamiento. Sus remedios —oraciones, amuletos— eran comunes. Era la magia que hacía la gente corriente, y antes de que se inventara la demonología solía verse como algo inofensivo. Pero, además de curativa, se pensó que la magia de Barbara Hüfeysen era letal. Decían que había ayunado durante tres domingos —una práctica que se pensaba que servía para matar a un enemigo—, e instruido a muchachas sobre «cómo invocar demonios para causar daño

o enfermedad». Otras mujeres fueron acusadas de promiscuidad combinada con magia: Agnes Schneiderin supuestamente había lanzado un maleficio contra su amante. [19] Los acusadores eran tanto hombres como mujeres, amas de casa y cortesanos; lo que resultaba normal. Cualquiera que cayese enfermo, que perdiera a un ser querido o sufriera un revés financiero podía creer que lo había causado la magia. Barbara Pflieglin y Rosina Hochwartin fueron acusadas por sus criados; otros, por sus rivales en los negocios o en el amor. Dos de las que pertenecían al grupo más numeroso eran parteras; una de ellas, nodriza. Tales mujeres solían ser blancos frecuentes debido al poder que ejercían. Varias acusadoras describieron cómo durante una enfermedad o un embarazo habían encontrado ocultos en sus hogares amuletos hechos con tela, semillas y piedras. Podrían haberse colocado allí con propósitos curativos. Pero en el contexto de la caza de brujas se interpretaban como señales hostiles.

Otras acusaciones eran más extrañas: Rosina Hochwartin supuestamente había embadurnado una blusa de una pasta mágica que enfermaba a quien la vestía, había hervido la cabeza de un hombre muerto y había usado el cadáver de un ratón como amuleto para conseguir que el archiduque la favoreciera. Barbara Pflieglin había causado una diarrea sosteniendo un junco en la corriente del río Inn. Los grotescos y repugnantes ingredientes y resultados de los rituales mágicos sugieren que los habitantes de Innsbruck veían a las brujas como inmundas alimañas que contaminaban su comunidad. Para Heinrich y otros, Helena Scheuberin era la cabecilla de aquella plaga de brujas. Sus acusadores sugirieron que la obsesión de Jörg Spiess con ella se debía a un filtro de amor, y la hermana de Jörg pensaba que, en lugar de utilizar un veneno para matarlo, Helena había empleado un trozo de carne de niño. Una acusación que la vinculaba con otras mujeres acusadas junto a ella, de las que se pensaba que habían utilizado huesos de niños muertos en sus hechizos. Las brujas eran a menudo vistas como mujeres opuestas a la feminidad: mujeres que odiaban a los niños, la maternidad y el cuidado de la casa. Se trataba de una inversión del conocimiento que sustentaba las profesiones tradicionalmente femeninas del cuidado de los niños, la lactancia, la partería y el consejo sobre asuntos domésticos. En lugar de ayudar, la gente llegó a sospechar

que estas mujeres asesinaban bebés y niños. Que en lugar de cocinar alimentos saludables, preparaban bebedizos con veneno o hervían carne humana para sus pociones mágicas; una idea que quedó reflejada en cuentos del folklore centroeuropeo como el de Hansel y Gretel. [20]

Para cuando Heinrich hubo acabado su investigación, sesenta y tres personas habían sido acusadas, aunque solo se presentaron cargos formalmente contra las siete originales tras haber sido sacadas a rastras de sus casas y encarceladas. Los acusados fueron sesenta y una mujeres y dos hombres en total. Uno de ellos, el marido de una de las mujeres acusadas. El otro, un alfarero anónimo acusado de hacer magia para descubrir quién había hechizado a una mujer llamada Gertrud Rötin. Le dijo a Gertrud que cavara bajo el umbral de su casa. Y allí esta encontró una figura de cera de sí misma con alfileres clavados junto a trozos de tela y cenizas, madera de patíbulo, hilo de un lienzo de altar y huesos —supuestamente de niños no bautizados—. Gertrud dijo que el alfarero sabía que estaban allí porque era el amante de Barbara Selachin, la que lo había puesto. [21] El alfarero era curandero y adivino, y acabó acusado porque su magia teóricamente benigna se reinterpretó como maléfica, algo que sucedía a menudo durante una caza de brujas. Pero también fue sospechoso por el hecho de estar relacionado con una de las mujeres acusadas. La conclusión ineludible es que Heinrich Kramer estaba buscando casi exclusivamente mujeres brujas de forma más fanática que otros inquisidores de su época. Al final solo las mujeres fueron acusadas.

Cuando fueron interrogadas por el inquisidor en las vistas privadas preliminares, las siete negaron ser brujas. En esa fase, ninguna había sido torturada, pero entonces serían juzgadas para determinar si había un caso por el que responder y si la tortura era necesaria para descubrir la «verdad». Así que el sábado 29 de octubre, Heinrich y sus secretarios desfilaron por la plaza del mercado de camino al ayuntamiento de Innsbruck para celebrar el juicio de las brujas ante el obispo y los representantes del archiduque. Se trataba de un tribunal eclesiástico autorizado por el papa, pero organizado por el obispo local y amparado por el poder del archiduque Segismundo. Heinrich sería el juez, a pesar de ser también el denunciante de al menos una de las mujeres, Helena, y estar convencido de su culpabilidad. Así era como la Inquisición había

llevado sus tribunales desde sus inicios en el siglo XII : las acusaciones, las investigaciones y el juicio quedaban en manos de las mismas personas. Aunque la conducta de Heinrich parece especialmente contaminada de parcialidad. Utilizó el procedimiento habitual de la Inquisición para escenificar un caso que sentaba precedente en favor de su nueva teoría demonológica. Dejó que su antipatía personal y su misoginia influyeran en su selección de sospechosos. Presionó para emplear la tortura. Y evidenció su objetivo primordial en su plan para el primer día de juicio: Helena Scheuberin sería la primera en comparecer ante el tribunal.

A las nueve en punto las autoridades se hallaban reunidas en el ayuntamiento, arrastrando sillas y moviendo papeles, envueltas en sus pieles para protegerse del frío. Además de Heinrich, estaba presente Christian Turner, un observador que representaba al obispo Georg Golser. Y otros observadores eran Sigismund Sämer, sacerdote de la cercana parroquia de Axams, y el doctor Paul Wann, un clérigo de Passau y otro amigo del obispo. El obispo Georg estaba enfermo y no había podido asistir, pero se había asegurado de que hubiera ojos vigilando a Heinrich. Un notario de la ciudad redactaba las actas, y tras todos ellos estaba la autoridad del archiduque. Aunque él no estuviera presente, el tribunal se hallaba a unos metros de su casa con tejados de oro, y el juicio solo se habría celebrado con su aprobación. Heinrich le dijo al ujier que trajera a Helena de las celdas que había bajo el ayuntamiento, donde llevaba presa desde principios de octubre. Sus primeros intercambios de frases fueron espinosos. Helena protestó acerca del juramento que la obligaba a decir la verdad, lo que podría ser otra señal de sus inclinaciones reformistas, pues algunos reformistas rechazaban los juramentos que implicaban objetos sagrados. Finalmente, «tras muchas palabras del inquisidor», como resume el notario, «ella juró por los cuatro evangelios de Dios decir la verdad». A continuación, la interrogarían, y si el tribunal lo estimaba necesario, sería torturada. En ese punto ella probablemente confesara y fuera condenada a muerte.

Primero, tuvo que responder a las preguntas de Heinrich. [22] Estas empezaron de forma inofensiva: «Dime dónde naciste y te criaste». «En

Innsbruck», respondió escuetamente Helena. «¿Eres una mujer casada?». «Sí». «¿Cuánto tiempo llevas casada?» «Ocho años». El notario añadió: «Esposo: Sebastian Scheuber», lo que sugiere que Helena dijo su nombre —que era un nombre respetado en Innsbruck—. A Sebastian no se le permitió acudir al tribunal a defender a su esposa, pero su nombre seguía siendo relevante. Un escalofrío recorrió la sala cuando la gente recordó el rumor: ¿Le había sido fiel Helena a Sebastian? ¿No la había deseado Jörg Spiess como amante? Heinrich sabía que ese era un punto débil en la reputación de Helena y se agarró a él. «¿Llevas una vida ordenada?», comenzó a decir, y cuando ella respondió con rapidez afirmativamente, le preguntó de manera brusca: «¿Eras virgen en el momento de tu matrimonio?». Las autoridades reunidas contuvieron el aliento de pronto. ¡Desde luego que nadie le hacía esa pregunta a una respetable esposa de Innsbruck! Así que la pregunta que pretendía avergonzar y atrapar a la sospechosa no hizo sino conferirle mayor dignidad. Helena se negó a responder. La voz del representante del obispo, Christian Turner, rompió aquel silencio de incredulidad al preguntar a Heinrich para qué necesitaba aquella información.

Puesto en antecedentes por el obispo Georg, Christian sabía que algunas de las acusaciones eran repugnantes. No necesitó más excusas para intervenir. Aunque el juicio se estaba celebrando bajo la autoridad del obispo y del archiduque, ambos albergaban dudas. ¿Era prudente dejar que un foráneo perturbara a la comunidad y hostigara a sus comerciantes? ¿Era aquel inquisidor, pese a toda su autoridad papal, un peligroso excéntrico? Las autoridades archiducales, municipales y diocesanas habían colaborado en la investigación hasta entonces: el papa difícilmente habría dudado de su buena fe. Pero ahora Heinrich había mostrado hasta qué grado de bajeza estaba dispuesto a llegar, y Christian reaccionó. Las vidas sexuales de los ciudadanos de Innsbruck eran, dijo, «asuntos privados que no atañían al caso». El notario recogió que Christian, por tanto, «no estaba dispuesto a entrar en dichas cuestiones por ser irrelevantes» y pidió a Heinrich que pasara a otro asunto. Christian hablaba en nombre de la iglesia local; así que Heinrich obedeció. Pero en cuanto empezó a hacer otra pregunta Christian volvió a interrumpirlo. Preguntó por qué Heinrich no había presentado

por escrito los «artículos» —los cargos que debían ser investigados por el tribunal— antes de la vista. ¿No debería hacerlo ahora? Desconcertado, Heinrich se avino a suspender el juicio hasta las once, poner por escrito los artículos y llevarlos a la sala. A Helena la llevaron de nuevo a las celdas.

Pero no se fue tranquila. No conocemos con exactitud la secuencia de los hechos; sí que cuando reapareció a las once, Helena no estaba sola. La acompañaba Johann Merwart, de Wemding —una ciudad próxima a Múnich, a unos trescientos kilómetros al norte—, un especialista en derecho canónico formado en la universidad. De repente, todo había cambiado: Helena tenía una abogado caro y experto y Heinrich tenía un problema. Sin revelar exactamente cómo ni cuándo había llegado, Johann explicó que actuaría «en calidad de representante legal de Helena Scheuberin y las demás mujeres encarceladas». Dijo que aún no tenía mandato oficial, pero quería dejar constancia de su nombramiento. De modo que «a las doce, estando presentes Helena Scheuberin, Rosina Hochwartin, su madre Barbara, Barbara Pflieglin, Barbara Hüfeysen, Barbara Selachin y Agnes, juntas e individualmente, de forma colectiva y separada, nombraron su representante legal a estos efectos al susodicho lord Johann de Wemding para defender su causa».[23] Helena y sus compañeras acusadas consiguieron un abogado de primera.

Donde Christian se había moderado, Johann se lanzó a destrozar a Heinrich. Cuestionó la elección de notario, aduciendo un conflicto entre las cartas papales que autorizaban a Heinrich a formar un tribunal y las convenciones legales mediante las que los notarios eran designados por el obispo. Se unió a Christian Turner para ridiculizar las preguntas de Heinrich, argumentando que este «dirigía la inquisición hacia pecados ocultos» cuando «tendría que haber interrogado a las mujeres por artículos concernientes a mala reputación, cosa que [...] no había hecho por no tenerlos redactados todavía». Era evidente, se mofó Johann, que Heinrich «había encarcelado a las mujeres antes de haber iniciado los procedimientos apropiados». Heinrich se retorcía de irritación, pero lo peor estaba por llegar. «Habiendo sido expuestas esta y otras muchas cuestiones verbalmente», escribió el secretario, Johann «recusa al inquisidor como juez parcial en esta causa». Y, por último, de

forma inesperada, Johann «solicitó al comisario que representaba al obispo de Brixen que se llevara al inquisidor bajo custodia». De repente, era Heinrich el que iba a la cárcel. Y, al mismo tiempo, Johann «dio instrucciones a Scheuberin (que estaba presente) y a las demás mujeres, tanto juntas como por separado, de no responder ninguna pregunta del inquisidor, puesto que ya no era su juez». [24]

Fue un contraataque sensacional. El caso de Johann no era completamente indisputable, y hay aspectos del mismo que siguen sin estar claros. Debió de esbozar a toda prisa sus argumentos entre la suspensión del juicio y su reanudación al mediodía. Pero los detalles no importan: el plan funcionó. Heinrich protestó —aún ocupaba la silla del juez, pero se agarraba con fuerza a los brazos— diciendo que, en su opinión, «él era un juez competente en la causa». «Muy bien. Llevaré la cuestión ante el papa», respondió Johann despreocupadamente. Ante lo cual el representante del obispo, Christian Turner, volvió a intervenir como si adoptara el papel de mediador. Lo que debemos hacer es tomarnos un tiempo de reflexión, por ejemplo, hasta el lunes, sugirió. Sí, hasta el lunes. Y el lunes —dijo—, él emitiría su dictamen como representante del obispo sobre si Heinrich debía ser juzgado. Después de todo, era la diócesis del obispo, ¿no? Heinrich, arañando la última palabra, gritó que él también se daría hasta el lunes para tomar una decisión similar, pues, después de todo, él era el juez sustentado por la autoridad papal. Pero la fuente de autoridad del papa en Roma quedaba a un largo camino desde Innsbruck. Así que el juicio se pospuso. [25] Solo habían hecho falta tres horas para que Helena, sus amigas y su equipo legal destrozaran el caso de Heinrich como si fuera una jarra de leche sobre el fuego.

Dos días después, el último lunes de octubre, el tribunal volvió a reunirse. Era la víspera de la festividad de Todos los Santos, hoy conocida como Halloween, momento en el que se creía que las brujas hacían celebraciones. Ciertamente aquel fue un feliz Halloween para Helena. Su juicio se había trasladado desde el ayuntamiento hasta la casa de un caballero llamado Conrad Gunther, y las autoridades de Innsbruck, su archiduque y el obispo, iban a zanjar el caso en una vista a puerta cerrada. En las habitaciones privadas de Conrad, Johann Merwart le preguntó a Christian Turner por su decisión. ¿Estaban los

protocolos en orden? No había duda de que el proceso había quedado anulado por la conducta de Heinrich —la detención de las sospechosas antes de haber redactado los cargos, etc.— y Christian concluyó que «aquel juicio se había fundamentado en la violación del sistema legal». Y, en consecuencia, «las mujeres detenidas debían ser liberadas». Paul Wann, el dignatario invitado, intervino para revelar que había hablado con representantes del archiduque Segismundo a lo largo del fin de semana. El archiduque («el más ilustre príncipe y señor») se había hecho cargo de todos los gastos de las mujeres en prisión, además de las costas que Heinrich había reclamado a Innsbruck. No tenía la obligación de hacerlo. Ahora —sugirió Paul enérgicamente—, Heinrich podría marcharse. No cabe duda de que Heinrich protestaría, pero de sus protestas no ha quedado testimonio. Fue silenciado por completo. Segismundo había hablado y el juicio de brujas había llegado a su fin.

Segismundo era un político inteligente. Hubo intentos de ofrecer a Heinrich una salida honrosa para asegurarse de que el papa no se ofendía. Se hizo jurar a todas las mujeres ante Christian Turner que no huirían de ningún otro juicio posterior y que obedecerían las leyes de la Iglesia a menos que quisieran ser halladas culpables. Cada una aportó las firmas de varios garantes masculinos que, de hecho, depositaron fianzas por ellas. Los garantes juraron pagar una multa cuantiosa si las mujeres huían y «que las mujeres, ni juntas ni por separado, ni por sí mismas ni a través de terceros infligirían ni harían que se infligiera ofensa o daño alguno al inquisidor». Heinrich no tendría que temer de venganza mágica o legal alguna y se le permitía huir gallardamente. El jueves 3 de noviembre, en el ayuntamiento de Innsbruck —de nuevo a la vista de los comerciantes del mercado y de los burgueses de las casas opulentas—, Sebastian Scheuber garantizó el acatamiento de las decisiones del tribunal por parte de Helena, mientras que otros hombres hacían lo propio con sus compañeras acusadas. [26] Helena Scheuberin salió pletórica de aquel tribunal. Su juicio por brujería nunca llegó a reanudarse.

Helena y sus compañeras acusadas habían necesitado todo el coraje que

fueron capaces de reunir para enfrentarse a Heinrich bajo la amenaza de la tortura y la ejecución. Pero no podrían haber vencido solas. Eran mujeres: ellas no podían estudiar ni ejercer el derecho, y tampoco ostentar cargos eclesiásticos o depositar sus propias fianzas. El obispo Georg y sus representantes habían tratado de asegurar una vista justa. Johann Merwart trabajó rápidamente para construir un caso. El archiduque Segismundo retiró su favor a Heinrich para dárselo a las mujeres acusadas de brujería: quién sabe exactamente cómo o por qué. Sus cortesanos denunciantes —Hans Spiess y el cocinero del archiduque— se tragaron sus palabras. Los esposos de las mujeres, sus hijos y sus amigos masculinos permanecieron junto a ellas. Aquellos aliados las salvaron, pues de lo contrario no habrían podido salvarse ellas solas. Pero su propia actuación no por eso fue menos importante. Fue la negativa de Helena a responder aquella pregunta de Heinrich sobre su virginidad lo que dejó vacío el juicio. Educadas en la sumisión, tanto ella como sus compañeras acusadas tuvieron que levantar la voz y saber cuándo negarse a hablar. Tuvieron que tomar la iniciativa, contratar y dar instrucciones a Johann Merwart. Tuvieron que aceptar la salida que les ofrecieron: no un completo resarcimiento, pero sí una oportunidad para que todo el mundo pudiera irse a su casa.

Heinrich se demoró en marcharse, pese a todo. Se quedó en Innsbruck a la espera de que el juicio se reanudara. El obispo Georg le escribió cartas cada vez más hostiles a lo largo de 1485 y 1486, instándolo a irse. En noviembre, dirigiéndose educadamente a Heinrich como «padre», le aconsejó «dejar el lugar a la vista de las presentes circunstancias», pues había «muchas personas irritadas que piensan que vuestro proceder es inusual o que lo entienden de manera errónea». «Me despido de vos, padre», concluye intencionadamente. Pero Heinrich tampoco entonces se fue, y en febrero de 1486 el obispo escribía al director del coro catedralicio: «Ya estoy harto de este monje con ínfulas de obispo». Dice que ha llegado a la conclusión de que Heinrich ha perdido el juicio: que es «pueril», puede que, por su edad, o que, simplemente, está loco. «A mí me parece que de verdad ha perdido la cabeza», afirmaba Georg con preocupación. «Tal vez le gustaría retomar el proceso contra las mujeres, pero no voy a dejar que se implique, dado lo mucho que ha errado ya en su proceder anterior […],

presupone demasiadas cosas que no se han probado». Y el mismo día, escribió a Heinrich: «Me asombra que sigáis en mi diócesis». Esta vez su carta termina de forma tajante: «En verdad pensaba que os habríais marchado hacía mucho tiempo. Adiós». [27] Finalmente, Heinrich se marchó, tozudo, engreído y descortés hasta el último momento.

Ahí tendría que haber acabado todo. Y por lo que respecta a este particular drama legal, así fue. No volvemos a saber de Helena ni de sus compañeras acusadas, aunque quizá algún día los archivos nos muestren cómo volvieron a sus vidas. Pero las consecuencias del juicio de bruja de Innsbruck, por desgracia, fueron más lejos. Las ventajas innatas que siglos de privilegio masculino y clerical le habían otorgado a Heinrich incluían el acceso a la imprenta. Mientras se lamía sus heridas en Alemania tras la victoria de Helena, Heinrich escribió su manual de demonología *Malleus maleficarum* para futuras cazas de brujas. Puede que concluyera el libro junto a un colega universitario, Jakob Sprenger, pero lo más probable es que lo escribiera solo; con el tiempo, lo condenarían por haber alentado la injusticia entre los propios teólogos universitarios. El libro es un compendio de falsa lógica, crueldad y misoginia. Heinrich presenta allí a las mujeres como brujas en ciernes, pues «son como niños», «estúpidas», y están llenas de «deseos y pasiones desordenadas» y obsesionadas con «los repugnantes actos carnales». La primera mujer, Eva, era «retorcida y lo contrario, por así de decirlo, del hombre», afirmaba. Por eso mismo las mujeres eran «mentirosas», «amargas y peligrosas» para los hombres, y se hallaban «gobernadas por la lujuria carnal, que en ellas es insaciable».

Así que nada tenía de «sorprendente que hubiera más mujeres que hombres tentadas por la Herejía de la Brujería», afirmaba. Desde luego, Dios había «protegido al género de los hombres de un comportamiento tan vergonzoso». A diferencia de los hombres piadosos, las brujas se pasaban el tiempo envenenando maridos y pretendientes, convirtiendo hombres en animales, teniendo relaciones sexuales con diablos y sacrificando bebés. El *Malleus maleficarum* proseguía de ese modo durante centenares de páginas. Vinculaba mujeres y brujería en las mentes de sus lectores —colegas clérigos y jueces seculares— y los alentaba a llevar a las brujas a juicio. Las cicatrices dejadas por la victoria de Helena llevaron a Heinrich a argumentar que no había

necesidad al comienzo de los juicios de bruja de «los chillidos y gesticulaciones de una sala» ni de los abogados que se mostraban «quisquillosos con las sutilezas legales». Poco después de su arresto los sospechosos debían ser torturados colgándolos hasta romper sus articulaciones y desgarrarles los músculos. Ciertamente — exponía él con entusiasmo— incluso la más leve tortura, como ser suspendido a solo unos centímetros del suelo con los brazos atados a la espalda, bastaría para que confesaran.

Aunque muchos académicos calificaron de insensato el *Malleus maleficarum* , y, según los historiadores, también otras obras de demonólogos, como el *Formicarius* de Johannes Nider y la *Daemonomanie* de Bodin, por ejemplo, ejercieron gran influencia, el libro supuso un hito importante. Estableció que las brujas eran reales, que había que matarlas y que casi todas ellas eran mujeres. La misoginia del libro no era una anomalía; solo más minuciosa de lo habitual, pero sus principios eran ampliamente compartidos.[28] El fenómeno de la caza de brujas echó a andar por Europa alimentado por la demonología.

Decidido, pese a su fracaso en Innsbruck, Heinrich siguió conduciendo procesos inquisitoriales en Alemania, Bohemia y Moravia. Disfrutó de su éxito y del de otros que pensaban como él. En 1486 celebraba que un inquisidor italiano había condenado a cuarenta y una mujeres a morir en la hoguera por brujería. Otras, lamentaba, habían escapado «huyendo a los dominios de Segismundo, el archiduque de Austria», que ahora era un enemigo declarado suyo. El tejado de oro llegó a ser de veras un refugio de brujas gracias al punto de inflexión que supuso el juicio de bruja de Helena Scheuberin.


MALLEVS
MALEFICARVM,
MALEFICAS ET EARVM
hæresim frameâ conterens,
EX VARIIS AVCTORIBVS COMPILATVS,
& in quatuor Tomos iustè distributus;
QVORVM DVO PRIORES VANAS DÆMONVM versutias, præstigiosas eorum delusiones, superstitiosas Strigimagarum cæremonias, horrendos etiam cum illis congressus; exactam denique tam pestiferæ sectæ disquisitionem, & punitionem complectuntur. Tertius praxim Exorcistarum ad Dæmonum, & Strigimagarum maleficia de Christi fidelibus pellenda; Quartus verò Artem Doctrinalem, Benedictionalem, & Exorcismalem continent.
TOMVS PRIMVS.
Indices Auctorum, capitum, rerùmque non desunt.
Editio nouissima, infinitis penè mendis expurgata; cuique accessit Fuga Dæmonum & Complementum artis exorcisticæ.
Vir siue mulier in quibus Pythonicus, vel diuinationis fuerit spiritus, morte moriatur. Leuitici cap. 20.
LVGDVNI,
Sumptibus CLAVDII BOVRGEAT, sub signo Mercurij Galli.
M. DC. LXIX.
CVM PRIVILEGIO REGIS.

Figura 1. Una edición temprana del *Malleus maleficarum* [El martillo de las brujas]. Su extenso título en latín hace gala de la erudición de Heinrich Kramer y amplifica las amenazas representadas por las brujas.

Heinrich contó las historias de Helena y las demás sospechosas de Innsbruck en el *Malleus maleficarum* sin dar sus nombres. Decía no relatar aquellas historias «para deshonra del ilustrísimo archiduque, sino para elogiarlo y ensalzarlo». Segismundo «había realizado grandes esfuerzos en aras de la exterminación de las brujas con la ayuda del reverendísimo obispo de Brixen». Por desgracia, estos habían fracasado —mentía el *Malleus maleficarum* —. En el futuro, aquellas y otras autoridades estarían debidamente preparadas y el libro demonológico de Heinrich ayudaría a conducir mejor los juicios de bruja. [29] Lamentablemente, pese al coraje de Helena, Heinrich tenía razón.

Capítulo 2

El juicio de las brujas de North Berwick: Un rey entusiasta de la demonología

Libros como el *Malleus maleficarum* expandieron las ideas demonológicas que surgieron como una explosión en los juicios de bruja. Vendidos en las ciudades universitarias y catedralicias, llegaron a toda una red de lectores: no solo clérigos, sino también nobles, reinas y reyes. Y en el 1600 la demonología era ya un conocimiento esencial para los gobernantes nacionales, con alrededor de cuarenta y cinco obras demonológicas impresas por toda Europa. Conforme ganaban fuerza, los juicios de bruja se iban haciendo más comunes. [1] Eran materia tanto de fe ortodoxa como de buena acción de gobierno —se aprobaban leyes y se encargaban investigaciones oficiales—, algo difícil de conseguir en un momento de cambio religioso. Los ataques protestantes contra la fe católica se habían fortalecido, y a medida que el conflicto se intensificó también lo hizo el interés por identificar herejes, adversarios satánicos de la religión verdadera (cualquiera que se considerara que esta fuese). Irónicamente, las comunidades católicas y protestantes celebraban juicios de bruja muy similares, pese a otras diferencias religiosas, porque ambas sectas compartían el pensamiento binario que alimentaba la demonología. La principal diferencia era que en las zonas protestantes no había monjes y, por tanto, tampoco inquisidores monacales —nadie desempeñaba el papel de Heinrich Kramer—. En su lugar, eran las autoridades del Estado —reyes, duques, electores— las que operaban mediante sus funcionarios. El joven rey protestante Jacobo VI de Escocia no fue una excepción a este interés de Estado por la caza de brujas, y a finales de la década de 1580, su formación demonológica rebosó de los estantes de su biblioteca para derramarse sobre la vida real.

En el verano de 1589 se concertó el matrimonio entre Jacobo, rey de Escocia, y Ana, la hija del rey de Dinamarca y Noruega, Federico II (Dinamarca y Noruega constituían por entonces un solo reino). Escocia había estado revuelta antes del ascenso al trono de Jacobo, siendo un bebé, entre nobles enfrentados que incluso secuestraron y trataron de asesinar al joven príncipe. Y, cuando contaba veintitrés años, el fuerte apego que Jacobo mostraba hacia sus amigos masculinos, su evitación de las mujeres y la falta de un heredero alentó a sus enemigos a especular con que pudiera morir sin descendencia. Él era, en términos modernos, gay, pero el matrimonio constituía una obligación para obtener descendencia regia. [2] El reino unificado de Dinamarca y Noruega era un lugar natural para buscarle esposa, puesto que se trataba de un país protestante, como Escocia, y escoceses y daneses ya tenían una historia común. Había posesiones danesas rodeando Escocia desde las Orcadas y Groenlandia, pasando por Islandia y la costa noruega, hasta Schleswig-Holstein. Stavanger, en Noruega, está más cerca de Edimburgo que Londres, y existía un importante comercio entre las dos naciones a pesar de que el viaje implicaba una peligrosa navegación. Jacobo no tenía planes de viajar a Dinamarca-Noruega, en cualquier caso. Ana se casaría con él por poderes y solo entonces viajaría a Escocia. Pero finalmente las cosas rodaron para que Jacobo se viera obligado a enfrentarse al mar del Norte e ir en busca de su esposa, y su nueva familia danesa creyó saber a quién culpar entonces de aquella imprevista emergencia: las brujas.

La caza de brujas estaba bien asentada en la región sur de Dinamarca-Noruega (la actual Dinamarca) hacia 1589. Las primeras ejecuciones de brujas de las que tenemos testimonio son de 1540. En Dinamarca, como en Austria, el ímpetu de la persecución de las brujas había ganado terreno conforme se extendió la demonología: las gentes devotas «cazaban [brujas] como lobos», escribió el obispo danés Peder Palladius en la década de 1530. Dinamarca-Noruega acababa de convertirse al protestantismo, abandonando la fe católica, y de aquel cambio de práctica religiosa se podría haber esperado un decaimiento de la caza de brujas que no se produjo, pues lo que provocó fue que las sectas cristianas utilizaran los juicios para atacarse entre sí. Tras la ruptura con el catolicismo, el demonólogo danés Niels Hemmingsen empleaba los

términos «idolatría», «herejía», «apostasía», «sacrilegio» y «catolicismo» para describir la brujería. Cualquier tipo de fe no protestante podía ser, según él, una señal de que alguien era una bruja. Pero no solo se encargó al clero danés la tarea de la caza de brujas; los funcionarios del rey marcaron el camino. Peder Palladius advertía a las brujas de que los cortesanos del rey fingirían emplearlas por sus habilidades mágicas —como curanderas o adivinas—, al igual que ciertas personas que habían perturbado la corte del archiduque Segismundo en Innsbruck, y entonces «de inmediato os detendrán y os llevarán al patíbulo para que ardáis con piel y huesos, carne y cuerpo hasta ser ceniza».[3]

Hacia aquel país que cazaba brujas zarpó Jacobo VI en 1589 para ir en busca de su presa. Tuvo que hacerlo porque la flota de Ana, cuando se dirigía a su nuevo hogar, se había salido de la ruta. Seis intentos de abandonar Dinamarca por el estrecho de Skagerrak habían fracasado y el agua ya empezaba a filtrarse en la nave. El séquito real se refugió entonces en la ciudad más cercana, que era Oslo, al sur de Noruega, y Ana escribió a Jacobo con toda la firmeza de la que fue capaz —solo tenía catorce años— para decirle que pasaría el invierno allí. Pero Jacobo llevaba meses preparando la llegada de su esposa, y se alarmó ante el vergonzoso retraso. Así que hizo un anuncio repentino: embarcaría para ir sin demora en busca de Ana. Aquello implicaba dejar su reino en el peligro político y posiblemente militar que suponían los cortesanos enfrentados. Por eso tuvo que nombrar un Gobierno —que se ocupara en su ausencia de los asuntos cotidianos — del que formó parte su primo Francis Stewart, conde de Bothwell, cuyo talento más notable hasta entonces había sido matar en duelos a otros cortesanos. Y tuvo que escribir una nota humillante al embajador inglés para que Isabel I de Inglaterra no viera en su convoy una flota ofensiva.[4] Pero el premio a su repentina marcha fue cultural: una reputación mejorada de valor y determinación, una esposa sumisa y unos críticos silenciados.

Jacobo navegó hasta Flekkefjord, cerca de Stavanger, y luego viajó por tierra hasta Oslo, donde él y Ana se casaron en persona en noviembre de 1589. La pareja pasó la Navidad en Helsingør, en la corte del hermano de Ana, el rey Cristián IV, donde cortesanos y almirantes ya discutían si las brujas habían atacado a la familia real y en concreto

los barcos de Ana. Esto llevaría en el verano de 1590 en Copenhague al juicio de Anna Koldings, Karen Weuffers, Maren Matts Bryggers, Maren Mogensis y al menos otras ocho personas de las que no se conoce nombre. Aquellas mujeres, según el ministro de hacienda del rey, Christoffer Valkendorff, habían causado las tormentas marinas que afligieron a la flota de Ana. Estas habrían enviado demonios flotando en barriles que atacaron los cascos de sus barcos. [5] La comitiva escocesa de Jacobo, entonces, permaneció prudentemente en tierra durante la estación tormentosa; Ana se salió con la suya de quedarse en Noruega y los recién casados zarparon en mayo. Pero también esa travesía se vio interrumpida por el mal tiempo. Las dos casas reales se convencieron entonces de que las brujas estaban intentando asesinarlos. Y así fue como en 1590 una serie de juicios de bruja paralelos comenzaron en Escocia y Dinamarca con el propio Jacobo al frente de las investigaciones en su capital, Edimburgo.

El rey Jacobo VI no se parecía a la mayoría de los cazadores de brujas anteriores. Heinrich Kramer era un monje católico, enclaustrado y viejo. Jacobo, un ostentoso príncipe protestante veinteañero. Una de las mejores formas de conocerlo es visitar la Banqueting House de Whitehall, Londres, y contemplarlo. En el techo hay un gigantesco lienzo de Pedro Pablo Rubens que representa la entrada en el cielo de Jacobo. Aunque fue un encargo de su hijo Carlos, aquella pintura completaba un proyecto comenzado por el propio Jacobo que nos habla de su concepto de sí mismo como rey y como hombre. Elevar la vista es importante: Jacobo creía que los reyes lo eran por designio divino y estaban más cerca de Dios que de la mayoría de los hombres. Escribió dos tratados sobre dicho tema, *The True Lawe of Free Monarchies* [La verdadera ley de las monarquías libres] y el *Basilikon Doron* , en la década de 1590. «La monarquía es el verdadero modelo de la divinidad», afirmaba, y los reyes «se sientan sobre el trono de Dios en la tierra». Un rey es «el ministro de Dios», «gobernante supremo de toda la tierra» y «con poder sobre toda persona que la habite […] el rey está por encima de la ley». Por eso Jacobo aparece representado en la Banqueting House descansando los pies sobre un águila imperial y una esfera: el mundo —como las brujas que él perseguía— estaba por debajo de él.

La idea sobre la condición regia de Jacobo iba más allá de un título terreno. En lugar de postrarse a los pies de los ángeles cristianos, en su retrato Jacobo es elevado hacia el cielo por una figura clásica, la Justicia, y él mismo parece más bien un dios volador griego o romano. Clérigos como Heinrich Kramer y muchos de los pastores del propio reino de Jacobo lo habrían desaprobado. Para ellos, los seres humanos pecadores obtenían la salvación por la generosidad de Dios. Y esta debía recibirse con humildad, no en celebración autocomplaciente. Aunque supuestamente creían en lo mismo, en la práctica Jacobo no era humilde. Él iría al cielo porque lo merecía. La justicia era un atributo especialmente importante de la condición de monarca para él. En *The True Lawe of Free Monarchies* mencionaba la administración de «justicia y juicio» entre sus tareas primordiales.[6] Jacobo se consideraba a sí mismo un rey justo, y de ese modo, en su gigantesco retrato en el techo de la Banqueting House, Dios se muestra no menos justo al recompensarlo por ello. En otros murales relacionados con este de la Banqueting House se representan también otros atributos regios que él pensaba que legitimaban su salvación: la Virtud Heroica, la Sabiduría, la Templanza, la Liberalidad, la Religión, la Verdad de las Escrituras y la Victoria.

Sabemos mucho de Jacobo; más de lo que sabemos de Heinrich Kramer. En su retrato, Jacobo se nos muestra deliberadamente volando triunfante sobre todos los «espíritus achicharrados» que, según él, querían «mover a rebelión» en su reino.[7] Parece invulnerable del cuello para abajo. Pero no todo rasgo de humanidad ha desaparecido en él. El rostro del rey llama la atención porque, pese a su salvación, tiene el ceño fruncido y la boca abierta para emitir el trémulo susurro de un hombre preocupado. Otras representaciones también lo muestran sombrío, inquieto, tenso. A veces parece manifiestamente peligroso, como en el retrato de Adrian Vanson de 1595. Allí sus ojos grises son apagados, furiosos; muestran una mirada defensiva sobre las sombras del cansancio mientras su boca pequeña se tensa bajo un ralo bigote. Los retratos de su esposa, Ana, muestran mucha mayor seguridad. Ella también parece arrogante, con una sonrisa de Mona Lisa. La recordamos saliéndose con la suya en lo de pasar el invierno en Noruega. Ana da la impresión de estar al mando. Jacobo da la

impresión de estar acechando para asaltar viejas —lo que no deja de ser otra manera de ver un juicio de bruja—. En esa malhumorada hostilidad, pese a todas las diferencias de religión, edad y estilo de vida, Jacobo se parece bastante a Heinrich Kramer.

Si, como a Heinrich, a Jacobo le preocupaba el poder de las mujeres, tal inseguridad habría tenido causas plausibles. Cuando contaba un solo año, en 1567, la madre de Jacobo, María de Escocia, se vio derrocada del trono y acusada de haber sido cómplice del asesinato de su esposo lord Darnley, el padre de Jacobo. Luego se había casado con el principal sospechoso de su muerte, de modo que las acusaciones podrían haber estado fundadas. El Jacobo niño fue coronado entonces y quedó a cargo de unos padres adoptivos. Se nombró un regente para gobernar Escocia. Pero, en 1568, María se rebeló. El padre adoptivo de Jacobo, el conde de Mar, fue envenenado. Se ejecutó por ello al conde de Morton, quien lo había sucedido como regente. Y a este lo sucedió a su vez el conde de Lennox, que en 1582 fue acusado de seducir al rey de dieciséis años. Jacobo fue raptado entonces por los adversarios de Lennox, y su regente, su amigo y posible amante, exiliado. En 1588, María, la madre de Jacobo, murió ejecutada por Isabel I de Inglaterra —y eso nos lleva hasta 1589, el año del matrimonio de Jacobo y su problema con las brujas—. Jacobo tuvo una madre combativa y posiblemente asesina, una reina consorte fuerte y otra reina aún más fuerte como su vecina inglesa. Era un rey joven e inseguro presionado por mujeres dominantes. ¿Fue coincidencia que adoptara un papel inusual para un rey al conducir personalmente un juicio por brujería?

Jacobo se valió del modelo danés de caza de brujas. La conexión establecida por Peder Palladius entre los cortesanos daneses y los practicantes de magia había llamado su atención. Cuando regresó a Escocia con Ana, a Jacobo empezó a preocuparle que su propia corte estuviera utilizando brujas para derrocarlo. Tristemente, sospechó que uno de los conspiradores era su primo —el hombre que había dejado a cargo del Gobierno cuando viajó a Dinamarca-Noruega—, Francis Stewart, conde de Bothwell. La idea de una brujería conspiradora no era del todo nueva en Escocia. Varias brujas habían sido quemadas en el siglo XV y el Estado escocés había endurecido las nuevas leyes contra la

brujería desde 1563 —una ley parlamentaria que prohibía cualquier tipo de brujería sin definir exactamente lo que esta significaba—. La ley se aprobó en parte porque las brujas se mezclaron con los herejes católicos, llenos de «abominable superstición». En 1568, sir William Stewart fue ejecutado por emplear magia para predecir el futuro de la monarquía y matar al regente, por lo que Jacobo sabía cómo podía actuar la conspiración mágica. [8] Pero los juicios de 1590-1591 «de North Berwick», como pronto se conocerían, eran algo nuevo, al centrarse en las teorías del poder real y su identificación de la subversiva brujería satánica como su enemigo directo. Donde Heinrich Kramer había enfatizado la oposición entre la Iglesia de Dios y las brujas del diablo, lo que Jacobo creía que había ocurrido en Dinamarca y estaba sucediendo entonces en Escocia era el fruto de una conspiración internacional de centenares de brujas contra los reyes. Se trataba de una versión centrada en la monarquía de la misma demonología que tantos problemas había causado en Innsbruck.

Todo comenzó con las sospechas sobre dos mujeres de la periferia de la corte real y su relación con Francis Stewart, el conde de Bothwell. Las dos eran curanderas, Geillis Duncan y Agnes Sampson. Geillis —conocida como Gillie— era una criada de David Seton, el alguacil de la localidad de Tranent, en Lothian. Tranent se halla a unos diecisiete kilómetros de Edimburgo y era el lugar donde vivían los lores Seton, los importantes primos de David. David servía como chambelán de su excelencia y junto con su padre, también llamado David, poseía múltiples propiedades, incluido el castillo de Foulstruther en Edimburgo y una casa en Tranent llamada Royal George. Allí era donde Gillie trabajaba para los Seton, haciendo camas y sacudiendo alfombras o troceando verduras y guisando estofados. Pero también tenía una vida propia. A veces pasaba fuera de casa noches enteras. Aunque joven, Gillie tenía una gran reputación de curandera, alguien que podía «ayudar a quien se hallara en cualquier dificultad o aquejado de cualquier enfermedad o dolencia». Desconocemos las curas que empleaba, pero a tenor de su «confesión», en la que describe una caminata hasta Dalkeith, un cerro sobre el «vado del rey» a orillas del tranquilo río Esk, en busca de «una hierba de hoja ancha», podemos suponer que algo sabía de plantas. ¿Sería para usarla en algún preparado

medicinal o para urdir un hechizo? Gillie también tocaba la guimbarda, un instrumento de metal que se sostiene entre los dientes y produce una melodía sensual e hipnótica. [9] Era un valor en su comunidad, con todo lo que ello implica: talento e inquietud por ayudar a los demás. Pero, aunque otros vieran a Gillie como una hábil amiga, no fue este el caso de su patrón empleado. David pensó que Gillie estaba usando magia impía en sus curaciones: «No hacía aquellas cosas por vías naturales y legítimas», decía. Siendo mujer, no estaba cualificada como profesional de la medicina, por mucho que sus supuestas curas fueran descritas como «auténticos milagros». [10] Una palabra asociada no solo con la magia, sino también con el catolicismo. «Milagros» como los suyos estaban bien en la Biblia y realizados por Jesucristo, pero en la época las gentes devotas los tenían por falsos o por demoníacos, y desde luego no para ser obrados por mujeres. Incluso su empleador católico pensó que los remedios de Gillie eran demasiado eficaces o extraños como para ser santos. Así que David Seton la interrogó y la torturó con empulgueras de forma oficiosa e ilegal. Gillie confesó actos de brujería y entonces comenzaron las investigaciones locales para averiguar con quién había estado trabajando. El de Agnes Sampson fue uno de los nombres que mencionó.

Agnes —también conocida como Anny—, era oriunda de Nether Keith, cerca de Haddington, a unos once kilómetros de Tranent. Sospecharon de ella tanto los magistrados como los clérigos locales, que la interrogaron de forma experimental para descubrir si sus preocupaciones demonológicas se reflejaban en sus actividades. Parece que en Anny se vio a alguien más peligroso que Gillie, pues sus influyentes «pacientes» incluían a «lady Kilbaberton», «lady Littledean», «lady Roslin», «el hijo del señor de Reidshill», «la esposa del *sheriff* de Haddington» y «la moza del señor de Parkie». Concretamente, se sospechaba de Anny por haber intentado ayudar a la esposa e hijas del rico gentilhombre Patrick Edmiston. Aquellas mujeres habían denunciado el ataque de un perro negro sobrenatural. Un perro al que también se aludía como «el diablo», lo que lo hacía sonar como un espíritu demoníaco que se esperaba que Anny ahuyentara —tal vez simbolizaba la ansiedad o la depresión o se consideraba el espíritu familiar de alguna otra bruja hostil—. Se creía

que las brujas a veces actuaban con demonios bajo apariencia animal, una idea que provenía de los cuentos folklóricos sobre animales mágicos. Imágenes que se funden con los miedos demonológicos cuando los sospechosos son forzados a confesar. De este modo, cuando la interrogaron, Anny confesó que había ordenado al perro-diablo que le revelara si sus pacientes iban a vivir o a morir. Y este le había dicho que Euphan, la viuda lady Edmiston, iba a morir, pero que al menos dos de sus hijas sobrevivirían. Posteriormente, según Anny, ella había impedido que una de las hijas —Elizabeth Pringle, lady Torsonce— se ahogara, frustrando así el plan del diablo. Y había hecho todo aquello —sostuvo— gracias al poder de la «oración», valiéndose de unas habilidades que había aprendido de su padre. [11] Pero su descripción de aquel contacto con un espíritu fue fácilmente percibida como brujería por unos interrogadores bajo la influencia de las ideas demonológicas. Lo más probable es que Anny no viera de esa forma su trabajo. Su método de curación era tradicional, de confianza y admirado, y se había transmitido en su familia de una generación a otra. Desde su perspectiva, era completamente cristiano. Sí, trataba con espíritus animales y hechizos mágicos, pero estaba del lado del bien, y ayudaba a la gente. ¿Cómo podía aquello ser brujería satánica? Y muchos de sus pacientes habrían estado de acuerdo con ella. Imaginemos que estamos enfermos: enfermos de miedo y de tristeza vital, quizá, y que además tenemos un extraño dolor en la cadera, en el vientre o en los pies. No podemos hacer frente a nuestros quehaceres cotidianos —atender nuestras cosechas, cuidar a nuestros hijos, llevar nuestras cuentas—. Estamos muy cansados. Es invierno, y cada día tiene más horas de oscuridad que de luz. ¿Está Dios castigándonos? ¿El diablo nos persigue? Entonces empieza a preocuparnos que hayamos sido víctimas de un maleficio. Está esa anciana harapienta con la que nos cruzamos en el puente, la del perro negro con malas pulgas. Nos miró con odio —recordamos— y no sabemos por qué. El mundo es un lugar aterrador, y solo queremos ocultarnos de él y de sus habitantes enloquecidos. Así que, un día, simplemente nos metemos en nuestra caliente y blanda cama por la tarde, y nos quedamos allí. Pasado un tiempo, dejamos de hablar con nuestra familia; los amigos que nos visitan no entienden nuestra mirada silenciosa y ausente. Y, al llegar a ese punto, enviamos a

un niño o a un criado en busca de Anny Sampson. Entonces Anny hace algo asombroso. Se sienta junto a nuestra cama y nos agarra con fuerza del brazo. Nos mira fijamente a los cansados ojos. «He rezado por ti —nos dice—. He rezado mi oración especial, la que me enseñó mi padre». Y a continuación nos dice la oración. La reconocemos: es el Credo de los Apóstoles, que todos recitamos en la iglesia. Pero la suya es diferente, y aunque hay partes que no tienen mucho sentido, nos parece hermosa:

Creo en Dios Padre Todopoderoso ,
creador del cielo y de la tierra
y en Jesucristo, su único hijo, nuestro Señor
que fue concebido por obra y gracia
del Espíritu Santo, nacido de la Virgen María ,
subió a los cielos y está sentado
a la derecha de Dios Padre Todopoderoso .
Desde allí Él vendrá a juzgar a los vivos y a los muertos .
Creo en el Espíritu Santo y en la Santa Iglesia ,
esa nave sagrada donde los santos
velan por el perdón de mis pecados
y la resurrección de mi carne .
Tú naciste, Señor, y alabado seas por ello ,
entre los hombres, y padeciste en la Santa Cruz ,
y me diste cuerpo, alma y voz
para conducirme a la gloria del cielo.
Por eso te doy las gracias, Señor ,
y alabados sean tus santos ,
a quienes rezo para que recen por mí
y me libren del mal
y del pecado, que es la muerte del alma .
Señor, Tú que padeciste amargo sufrimiento
para librarme del pecado, la vergüenza del mundo
y la condena eterna,
concédeme por siempre la gloria ,
dulce Jesucristo. Amén .

Anny nos explica entonces cómo funciona la oración. Dice que si la hubieran «interrumpido» mientras la pronunciaba —por ejemplo, si hubieran llamado a la puerta, o si un lapsus de memoria la hubiera hecho confundir una palabra—, habría sabido que íbamos a morir. Pero nada la ha interrumpido. Anny sabe que vamos a vivir y que nos recuperaremos. Y allí está ella para ocuparse de nosotros.

Ha traído consigo sus amuletos especiales. Si la mujer en el puente nos lanzó un maleficio, Anny luchará por nuestra vida. Coloca algo debajo de nuestra almohada y algo a los pies de nuestra cama. Y entonces vuelve a agarrarnos con fuerza y decisión, y dice:

Todos los males que puedan ser ,
yo en nombre de Cristo los conjuro .
Los conjuro, sean grandes o pequeños ,
por todas las virtudes de la misa
y por los clavos que Jesús padeció
y por la sangre que aquella cruz manchó.
Por la carne y por el hueso ,
y por la tierra y por la piedra ,
yo os conjuro en nombre del Señor .

Anny inspira con los ojos cerrados, arqueándose hacia atrás hasta dejar escapar un gemido de angustia que hace que se nos escapen las lágrimas. Es nuestra angustia y nuestro dolor lo que está absorbiendo ella. Anny lo llama «quitar el dolor y la enfermedad». Gime y se lamenta. Y entonces suelta nuestro brazo y cae al suelo. Su hija, que espera en el umbral con los ojos como platos, la ayuda a levantarse. Las dos salen tambaleándose de nuestra casa, y luego alguien nos dice que Anny se ha pasado la noche retorciéndose en su cama entre «grandes quejas y tormentos». A la mañana siguiente, se levantó y le arrojó nuestra enfermedad por la ventana a un perro que pasaba, y poco a poco nosotros empezamos a sentir alivio.

El método de Anny fue común entre los sanadores mágicos durante esa y otras épocas posteriores en diferentes comunidades del mundo. Algo parecido probablemente se practicó en Innsbruck, y más adelante lo veremos en otros lugares, incluidas regiones tan alejadas como Pensilvania y Portsmouth y hasta una época tan próxima como la década de 1940. Igual que los curanderos tardíos, Anny apelaba a la divinidad cristiana en busca de ayuda, pero siendo una escocesa del siglo XVI , se refería a los cultos católicos y a los recursos y artefactos que había aprendido de su padre, que había utilizado el mismo ensalmo

antes de la conversión del Estado al protestantismo. Aquellas referencias católicas eran la misa, los santos y la cruz. Anny también empleó la oración en latín del *Ave Maria* . [12] En tiempos de su padre, aquellas eran palabras sagradas, pero ahora que Escocia era protestante, resultaban sospechosas y, especialmente en boca de una mujer, suponían una señal de peligro. Anny era temida como una poderosa transmisora de tales palabras. Más tarde, otra sospechosa de brujería, Janet Kennedy, dijo que una vez la habían llamado para ir a reunirse con Anny y que cuando se negó, el mensajero la había «amenazado en nombre de Agnes Sampson» y había dicho que Anny la «obligaría» a ir. Anny era una celebridad espiritual, igual que Helena Scheuberin había sido una celebridad social en Innsbruck en el siglo XV . Era demasiado visible. Cuando la interrogaron a ella y a Gillie Duncan, ambas admitieron que Anny había intervenido en asuntos regios en colaboración con brujas de la capital de Dinamarca, Copenhague, para «impedir la llegada de la reina». [13] Quizá fuera una fantasía, o quizá un recuerdo de haber intentado influir realmente en la política por medio de la magia, pero en cualquier caso resultó una confesión fatal que trasladó el debate desde la magia folklórica hacia el reconocimiento de una conspiración satánica contra el Estado escocés.

Las declaraciones de las mujeres a sus autoridades locales en mayo de 1590 captaron la atención del rey Jacobo. Él sospechaba que las brujas lo estaban atacando y ahora las había descubierto. Así que ordenó a los funcionarios reales que las mujeres fueran juzgadas en Edimburgo, en su propia casa: el palacio gótico lleno de recovecos de Holyroodhouse. Él estaría presente con su consejo privado y juntos interrogarían y juzgarían a las sospechosas con un jurado simbólico compuesto por habitantes del lugar. Se trataba de una decisión excepcional. A finales del siglo XVI , Escocia no tenía un sistema judicial para todo el Estado con resultados predecibles en tribunales claramente jerarquizados. La administración de justicia a menudo era devuelta a los terratenientes locales o a las personas designadas por el rey. Pero la decisión de Jacobo de juzgar él mismo a las brujas transformó lo que habrían sido vistas locales en una farsa de juicio nacional, en un experimento de demonología aplicada. Como sucedió con los posteriores juicios de

bruja de Salem, se demostró que forzar procesos legales normales en respuesta a una autoridad poderosa puede conducir a la injusticia masiva —y eso fue lo que ocurrió en Edimburgo en 1590—. Cuando Anny y Gillie fueron interrogadas, nombraron a nuevos sospechosos. Entretanto, el rey permanecía «impávido»: «Mientras Dios no lo abandone, no temerá a enemigo alguno», escribió un observador. Algunos sospechosos confirmaron que el rey no tenía «nada que temer de nada por debajo de Dios». Vemos aquí una versión temprana de la imagen que Jacobo tenía de sí mismo como monarca por designio divino. Para hacerle justicia, había en él curiosidad intelectual: el juicio de bruja era una oportunidad de examinar el funcionamiento del universo. Pero él se centró de una forma pavorosa en su especial lugar dentro de él. Jacobo «obtuvo gran deleite en presenciar los interrogatorios [de las brujas]», dijo un testigo. «Deleite» no es una palabra que case bien con los juicios de bruja, y ha perseguido desde entonces la reputación de Jacobo.[14]

Pero en el otoño e invierno de 1590, en cualquier caso, Jacobo no estaba pensando en cómo la historia recordaría sus acciones. Quería saber cómo aquellas curanderas, Gillie y Anny, se habían inmiscuido en sus asuntos y habían amenazado su reino, y para averiguarlo estas fueron torturadas bajo su autoridad. Lo que sucedió a Anny —en una fecha imprecisa de finales de 1590— se detalla en una crónica impresa titulada *Newes from Scotland* . Los carceleros le rasuraron cabeza y cuerpo para examinarla en busca de marcas demoníacas —las manchas o verrugas que supuestamente dejaba Satán para demostrar que una bruja le pertenecía— y entonces «le pusieron una cuerda alrededor de la cabeza». Le envolvieron las sienes y tiraron de ella hasta producirle una presión agónica. Anny era una mujer fuerte. Aguantó durante una hora sin confesar, pero cuando buscaron en sus «partes pudendas» o genitales en busca de alguna marca y supuestamente la encontraron, su resistencia se desmoronó. Y, como no podía ser de otra forma, la tortura y la agresión sexual, al igual que las que sufrieron otras sospechosas una vez arrestadas, condujeron a falsas confesiones. Cuando el juicio acabó, varias de las «brujas» retiraron su confesión de culpabilidad y otras declaraciones. Donald Robson y Janet Stratton, por ejemplo, dijeron que habían dado un «falso y fingido» testimonio porque temían por sus

vidas y estaban siendo «torturados». [15] Casi nada sabemos sobre ellos, pero nos consta su tortura para obligarlos a confesar.

Todos los sospechosos dijeron a Jacobo lo que este quería oír. En su declaración, Gillie explicó que Anny había estado trabajando para desbaratar los planes del matrimonio del rey por lo menos desde el otoño de 1589. No dio ninguna razón por la que ni Anny ni ella pudieran ser enemigas del Estado; simplemente afirmó que ambas habían conspirado, tal como Jacobo temía. No sabemos si las dos mujeres se conocían realmente antes del juicio, pero Gillie sostuvo que sí. En noviembre de 1589 —explicó—, Anny le había dicho de modo amenazante: «Ahora el rey va a ir en busca de su esposa, pero yo estaré allí antes que ellos». Y, en lugar de contradecir esa acusación, cuando declaró ante el tribunal a finales de 1590, Anny la admitió: durante el tiempo que Jacobo pasó en el extranjero, el diablo le había dicho «que el rey difícilmente volvería, pero la reina no llegaría nunca si él no iba a buscarla». Curiosamente, Anny le dijo también a Jacobo que le había preguntado al diablo «si el rey tendría descendencia», y añadió que había estado presente a través de la magia en su noche de bodas en Noruega. Para demostrarlo, susurró al oído de Jacobo las mismas palabras que el rey le había dicho a su flamante esposa —unas frases que, en realidad, probablemente, fueran oídas y repetidas por los criados—. [16] Pero, para Jacobo, las palabras de Anny parecieron magia. Todo confirmaba sus sospechas y sentaba para él la exactitud de su visión demonológica de la brujería.

Tanto Anny como Gillie eran personas humildes sin educación, como muchos otros sospechosos llevados a juicio. Se las utilizó para dar la razón a aquellos hombres poderosos que se dignaban dirigirse a ellas, y esa fue la principal diferencia con respecto a Helena Scheuberin cien años antes. Helena tuvo valor, pero fue en parte porque también contó con riqueza, apoyo familiar y formación religiosa. Anny y Gillie no podían desafiar a sus perseguidores de la misma manera. Cuando a Anny le preguntaron «cómo empezó a servir al diablo», ella aceptó la premisa de la pregunta, revelando su soledad y su pobreza. El diablo fue a buscarla cuando enviudó —dijo—, ofreciéndole dinero a cambio de aceptarlo como su «amo». Era una de las mujeres más pobres de su comunidad: una viuda que vivía en una choza fría y abarrotada

compartiendo la cama con sus hijos más pequeños, que dormían cada uno a un lado de ella para darse calor. Gillie reforzó el relato de las carencias de Anny. Dijo que las brujas habían trabajado para el conde de Bothwell y otros a cambio de «oro, plata y alimentos para ayudar a Anny Sampson y a sus hijos». Tras el juicio, Gillie dijo que había «difamado» a la otra acusada porque «la indujeron a ello los dos David Seton de Tranent y otros». «Todo fueron mentiras por las que esperaba que Dios la perdonara», confesó, usando el término de su dialecto para la palabra *mentira* . A diferencia de Helena Scheuberin, cuando Gillie y Anny se vieron intimidadas por aquellos hombres poderosos, ellas no podían permitirse abogados que las defendieran. ¿Qué otra cosa podían hacer salvo confesar?

Las dos mujeres contaron historias cada vez más disparatadas conforme se desarrollaba el juicio en 1591. Concretamente, confesaron haber originado una tormenta en el mar —aquella que habían sufrido Jacobo y Ana en 1589— mediante una alianza danesa-escocesa de brujas. Cuando formaron aquella alianza internacional en 1589, el grupo de Copenhague supuestamente le había dado a Gillie un nombre de bruja, bautizándola así en la fe satánica. El grupo había enviado entonces un perro negro que había ido nadando hasta los barcos reales para dañarlos, según Anny y Gillie, y en Leith un gato bautizado había sido lanzado al mar junto con miembros de hombres muertos robados de sus tumbas. Todos los horrores anticristianos imaginados por los demonólogos salieron de las confesiones de aquellas mujeres. Para orquestar su conspiración, las brujas se habían reunido en «convenciones» celebradas por toda Escocia — dijeron—. Allí el diablo les explicó cómo hacer daño al rey. Satán prometió que, si Anny moldeaba un «retrato» o imagen en cera del rey —como la que había encontrado Gertrud Rötin bajo su umbral en Innsbruck—, él obraría el mal sobre ella y entonces se la entregaría a sus seguidores para que la derritieran, disolviendo así la vida del rey. Satán también instruyó a su equipo para que matara y asara un sapo y lo colgara dejando gotear su veneno. Añadirían una piel de víbora, algo de orina rancia y una concha de ostra para que recogiera la ponzoña del sapo. La mezcla entonces sería arrojada al rey o se untaría sobre sus ropas usadas para transmitirle el veneno mágicamente. [17]

Por último, la rama escocesa de la supuesta secta de brujas volvió a reunirse en North Berwick, según Anny. Esta última reunión —o *sabbat* , como se conocían las reuniones de brujas— fue la mayor. Contó con más de cien representantes —seis hombres y el resto mujeres —. Escandalosamente, Anny dijo que se había celebrado dentro de la iglesia de North Berwick, a unos treinta kilómetros al norte de Keith, donde ella vivía. Se suponía que los *sabbats* parodiaban la liturgia religiosa, invirtiendo los ritos cristianos para adorar al diablo, pero era un paso audaz celebrar uno dentro de una iglesia cristiana. Anny dijo que un anochecer iba caminando por los campos cercanos a Keith cuando el diablo se le apareció. Le dio instrucciones de ir a la iglesia de North Berwick al día siguiente. Al principio, contó que su yerno John Couper la había llevado hasta allí en su caballo, aunque más tarde también dijo que las brujas habían ido navegando hasta la iglesia —que se hallaba sobre un promontorio— en cedazos. Los cedazos estaban, por supuesto, tan llenos de agujeros como la propia confesión aterrorizada de Anny (aunque, más tarde, William Shakespeare empleara este detalle de la historia de Anny en *Macbeth* , la historia de brujas más famosa de todos los tiempos). Fuera como fuese, llegaron a North Berwick, y una vez allí las brujas bailaron un *reel* o danza folklórica por el cementerio mientras cantaban. Gillie tocó su guimbarda. Las danzantes entraron por arte de magia en la iglesia, y allí estaba el diablo bajo la forma de un negro que llevaba una túnica negra y un sombrero. Se parecía al sacerdote que normalmente estaba allí. Anny estaba imaginando el más sobrecogedor opuesto de la normalidad que a ella o sus interrogadores pudiera pasarles por la mente: un diablo en una iglesia en lugar de un predicador; un líder de piel negra en lugar de uno blanco; bailar en lugar de rezar. Y eso era exactamente lo que los demonólogos querían que los sospechosos describieran como brujería: el opuesto binario del bien.

Satán subió los escalones hasta el púlpito haciéndolos crujir y se echó cínicamente sobre él. Anny contó que un maestro de escuela local, John Fian, que también estaba acusado de brujería, pasó lista de los asistentes. Satán iba diciendo nombres y cada uno respondía: «¡Presente, maestro!». El diablo entonces pidió informes de los males causados desde la última reunión y otorgó un ascenso a otro de los

acusados, Robert Grierson. El testimonio publicado de Anny también afirma que el diablo «vituperó gravemente al rey» en un sermón improvisado y que cuando las brujas preguntaron «por qué albergaba aquel odio contra el rey» él respondió: «Porque el rey es el mayor enemigo que tengo en el mundo». [18] Si Anny dijo tal cosa, debió ser música para los oídos de Jacobo. Si no lo hizo, el respaldo satánico era tan bueno que había que inventarlo. Finalmente, el diablo dio la espalda a su congregación y se subió la túnica. Excitados, los adoradores esperaban algo sexual, pero en lugar de eso Satán se subió al púlpito y dijo a las brujas: «¡Besadme el culo!». Y eso hicieron. Luego desenterraron cuerpos del cementerio. Anny cogió una mortaja y dos huesos para molerlos y convertirlos en polvo mágico. Por desgracia, perdió aquellos trofeos antes del interrogatorio; algo que suele pasar con las pruebas que no han existido nunca. Tras su confesión de todo lo que se esperaba de ella, a Anny la llevaron a empujones de vuelta a la prisión de Holyroodhouse junto con Gillie y un considerable número de nuevos sospechosos.

Para la Navidad de 1590, los contornos de una conspiración mágica eran evidentes. Pero Jacobo y sus funcionarios se hallaban tan entregados a ella que el juicio se extendió a lo largo de 1591. Conforme la lista de acusados crecía, se hicieron ciertos esfuerzos por poner a prueba la condición de elementos demonológicos de las confesiones. El tribunal planeó confrontaciones entre acusadores y sospechosos para comparar sus historias, resolvió contradicciones y detectó mentiras. Pero no fue lo bastante riguroso, probablemente porque en realidad no quería que sus teorías se vinieran abajo. Así, por ejemplo, hubo repetidas descripciones de cómo por un círculo de brujas del *sabbat* fue pasando la imagen en cera del rey. Esta fue «en sentido contrario a las agujas del reloj», de derecha a izquierda, y finalmente entregada a Satán. Anny dijo que «llevaron allí el retrato de Jacobo Estuardo, príncipe de Escocia», y llamó al diablo «Mahoun», una versión abreviada e islamófoba de Mahoma acuñada por los cristianos occidentales medievales que asumieron que el profeta era un diablo. Todo aquello era fascinante, pero a nadie pareció preocuparle que los miembros del aquelarre cambiaran de una versión a otra y la persona que entregaba el paquete a Satán variase también. Solo repararon en que las brujas

habían querido «ahogar a su majestad con su séquito» mediante su «desleal magia» y en que, fuera o no así, «la reina se vio retenida por la tormenta».[19]

Los interrogatorios se prolongaban y Gillie iba nombrando nuevos sospechosos. Las acusaciones recorrieron el mapa desde Keith y Tranent hasta Edim y ascendieron por la escala social hasta alcanzar a mujeres antes «tenidas por tan decentes y honradas como las que más en la ciudad». Una dama llamada Barbara Napier fue acusada de emplear la magia de Anny para ayudar a su esposo a obtener el favor de la corte. Habría comprado a Anny un hechizo para curar las náuseas matinales de lady Angus y un anillo encantado, y habría matado al conde de Angus —eso se dijo— empleando una imagen de cera. Una mujer noble llamada Euphan McCalzean, conocida como Effie, fue acusada de hechizar a su esposo y a su suegro y de consultar a las brujas, incluida Anny, sobre la salud de su familia. Anny había aliviado los dolores de parto de Effie esparciendo talismanes por su cama: una piedra con un agujero y un hechizo escrito —objetos mágicos que las mujeres de Innsbruck también habían utilizado—. Anny supuestamente ayudó a Effie a seducir a un noble local —como Helena Scheuberin, Effie había sido objeto de chismorreos acerca de una aventura fuera del matrimonio—. Tanto Effie como Barbara Napier fueron juzgadas. A la desesperada, Anny las acomodó en su historia de la conspiración de brujas: aquellas «grandes señoras», según ella, fueron utilizadas para ganarse el favor de «otros grandes nobles y damas» en la ejecución del complot contra el rey. Aunque la familia de Effie recurrió a abogados, era demasiado tarde. No pudieron detener el juicio porque era el rey quien lo conducía y no había autoridad por encima de la suya. Ni siquiera mujeres ricas, seguras y cultas —las Helena Scheuberin de Edimburgo— pudieron salvarse de la persecución del Estado.[20]

Al final de su juicio el 27 de enero de 1591, Anny fue hallada culpable. Si el jurado la habría condenado sin la insistencia del rey en la conspiración, no podemos saberlo. Pero lo cierto es que la demonología se había mezclado con las creencias folklóricas para —aparentemente— demostrar su culpabilidad del delito de brujería satánica contra el Estado. Anny fue conducida al castillo de Edimburgo y encarcelada mientras levantaban una estaca y una pira de madera seca. Junto a la

estaca la estrangularon, y luego la dejaron arder en la pira hasta quedar reducida a cenizas; ese era el castigo habitual de la brujería. Mientras chismorreaba en las calles comerciales o encerrada dentro de sus casas, la gente olía el humo que el viento del este propagaba por la ciudad.

Al mismo tiempo que Gillie Duncan seguía siendo interrogada en diciembre de 1591, se juzgaba a otra mujer llamada Bessie Thompson que era hija de Anny Sampson, implicando así a dos generaciones de aquella familia. El maestro de escuela de Tranent, John Fian, fue acusado asimismo junto a su vecina Gillie. Se decía que John había oficiado junto a Satán en la reunión de la iglesia de North Berwick, llevando su registro y —como una de las pocas personas que sabía leer y escribir en su comunidad— tomando notas. También lo acusaban de hacer magia y adivinar el destino. Quizá, como joven cultivado, John tuviera algún conocimiento sobre hacer horóscopos. Su castigo fue una horripilante tortura con martillos y mallas metálicas antes de ser ejecutado.[21] Muchos otros habitantes corrientes de Keith, Tranent y las aldeas circundantes —Marion Ranking, Meggie Thompson, Alexander Whitelaw, Janet Campbell, Ritchie Graham, Janet Fairlie, Kate Gray, Isobel Lauder, Helen White, Marion Paterson, Janet Nicolson y otros muchos— fueron acusados de conspirar para expulsar al rey de su trono y poner a Francisco Estuardo, el conde de Bothwell, en su lugar. Nunca quedó claro por qué a ninguno de ellos debía importarles quién de los dos fuera el rey.

Gillie Duncan y Bessie Thompson fueron ejecutadas juntas en el castillo de Hill el 4 de diciembre de 1591.[22] Barbara Napier fue absuelta por un jurado, pero el rey entonces llevó a este a juicio y lo obligó a cambiar su veredicto. Barbara eludió la ejecución inmediata por estar embarazada, y después desapareció para siempre de la historia. Effie McCalzean fue quemada viva el 15 de junio de 1591, un castigo excepcional por haber sido una esposa «infiel», una bruja que había intentado matar a su esposo y a su suegro y que había seducido con artes mágicas a otro hombre. En Escocia aquellos crímenes antipatriarcales eran conocidos como «traición menor», la rebelión de una esposa contra su soberano legítimo: su esposo. La traición nacional supuestamente cometida por Anny y Gillie se reflejaba en el crimen doméstico de Effie, demostrando así que era una amenaza subversiva en

todos los niveles de la sociedad, desde el lecho conyugal hasta el palacio. Para aseverarlo, en 1597 el propio rey Jacobo escribió un tratado de demonología titulado, simplemente, *Demonología* .[23]

El conde de Bothwell, al que se había culpado de ser el instigador del ataque de las brujas contra el rey y la reina, había huido prudentemente de Escocia en 1591. Cuando el clima político se hubo calmado varios años después, regresó y fue oficialmente juzgado en 1593 para poner fin a la causa. El conde fue acusado de consultar a brujas —Anny y otras— sobre su fortuna política, comprar hechizos para ganarse el aprecio del rey y preguntar cómo «acabar» con la vida de este por medio de una imagen de cera, haciéndolo naufragar o reteniéndolo en el extranjero.

Vislumbramos por última vez a Anny, Gillie, Effie y las demás a través de los documentos del juicio del conde; se las describe como *umwhile* , la palabra dialectal para «muertas». Sus propios juicios habían tenido lugar mucho antes —habían recibido el castigo por la brujería que supuestamente habían realizado y que habían confesado bajo tortura—. Llevaban dos años muertas cuando él las siguió hasta el tribunal para responder por los crímenes que todos habrían cometido juntos. Sin duda él también tendría que haber sido condenado y sometido a castigos atroces. Pero el conde de Bothwell era un hombre, un noble, un cortesano del rey; contó con asesoramiento legal y con el respaldo de otros nobles amigos. Con la consolidación del poder de Jacobo, el clima político también había cambiado. De manera que al conde de Bothwell lo absolvieron.[24]

Capítulo 3

El juicio de las brujas de Vardø: La demonología en los confines de la Europa colonial

Treinta años después de las ejecuciones de Anny, Gillie, Effie y los demás en Edimburgo, los escoceses estaban emigrando a las colonias norteamericanas, a las islas del Caribe y a cualquier lugar con un «nuevo mundo» que explorar. Y aquellos «nuevos mundos» no solo se hallaban al oeste, sino también al norte y al sur de Europa, incluso alcanzando las profundidades y la ominosa vastedad del círculo ártico. Hacia el siglo XVII , colonos de más al sur —noruegos, daneses, alemanes, holandeses, feroeses y escoceses— se habían asentado en aquellas gélidas regiones en lo que actualmente es el norte de Noruega y Suecia. Expandieron así los puestos comerciales medievales, cultivaron pequeñas parcelas, fundaron negocios de pesca y comercio de pieles y construyeron fortificaciones, pero no fueron más de tres mil personas repartidas a lo largo de más de treinta mil kilómetros cuadrados. La costa norte escandinava era tundra, montaña y fiordo, el final de la seguridad de la tierra firme y el comienzo de un vasto y frío mar donde los icebergs gemían con el viento en la oscuridad bajo unos cielos en los que se encendían luces rojas y verdes de forma inexplicable. No es de extrañar que aquel norte remoto obsesionara la imaginación de los colonos. Y este no estaba vacío, por mucho que los forasteros decidiesen creerlo. En el siglo XVII , alrededor de la mitad de la población la formaban indígenas del pueblo sami y la otra mitad extranjeros del sur. [1] El círculo ártico llevaba mucho tiempo siendo el hogar de pueblos nómadas, pastores y cazadores, un lugar cartografiado en sus historias de maneras que los colonos no eran capaces de

entender. Mientras que, para los colonos, islotes como Vardø y Vadsø eran motas en un mapa con kilómetros de nada entre uno y otro, los pueblos indígenas veían senderos, campamentos y puntos de referencia en la naturaleza vacía.

Si viajamos siguiendo a aquellos colonos, podemos volar hasta Vardø en un pequeño avión que aterriza en Svartnes, el promontorio negro. Svartnes está en la región de que Troms y Finnmark de Noruega, un territorio que bordea Finlandia y Rusia, además del Atlántico y el mar de Barents. Desde Svartnes, tomamos un taxi que atraviesa un túnel submarino hasta la isla de Vardø. El conductor probablemente nos ha dejado junto al puerto, y desde allí vamos hacia el suroeste, dejando atrás las casas de madera rojas y naranjas, en dirección a la aguja de la antigua capilla. Mientras bordeamos el cementerio por un camino de tierra, una estructura asombrosa se alza al borde del mar. No podemos apartar la vista: ¿qué es? Se trata de una forma larga y afilada, algo parecido a un puente, algo parecido a una vela, a un patíbulo o a un cuchillo. Una pasarela de madera nos invita a entrar. En su extremo más alejado acecha una caja de cristal misteriosamente opaco. Esparcidas entre los matorrales por la playa se ven unas estacas que llegan hasta la cintura, y la creciente impresión surrealista se intensificará cuando nos demos cuenta de que sobre cada una de ellas hay un zapato de tacón fino de un vivo color naranja. La construcción es el memorial Steilneset: un homenaje a las brujas de Finnmark, las alrededor de noventa que fueron ejecutadas entre 1600 y 1700.

En total, aproximadamente un cuatro y medio por ciento de la población de Finnmark fue acusado de brujería entre esas fechas. [2] El monumento, diseñado por Louise Bourgeois y Peter Zumthor, y donde se exhiben textos escritos por Liv Helene Willumsen, se levanta en uno de los muchos lugares donde se celebraban las ejecuciones para conmemorar a las víctimas. El mar de color azul pizarra resuena al batir sobre los guijarros grises y los cuervos se pavonean gordos por la playa. Nada tan terrible tendría que haber sucedido jamás en esa solitaria y bellísima orilla.

La primera acusación de brujería bien documentada en la región de Vardø se produjo en 1620 y dio origen a una serie de juicios interrelacionados que se prolongaron hasta 1621. Se trató de una

continuación de los esfuerzos de Cristián IV —el cuñado de Jacobo VI— para acabar con las brujas de Dinamarca-Noruega. En la caza de brujas de Cristián resonaban los ecos de los juicios de North Berwick en los años 1590-1591, pues estuvo bajo la supervisión de un escocés —John Cunningham, gobernador de Finnmark, un hombre de la corte del rey Jacobo VI y de la reina Ana—. El rey danés Cristián nombró a John primero capitán y más tarde almirante de una flota enviada a Groenlandia en 1605 y 1606. Allí los compañeros de tripulación de John dieron el nombre de monte Cunningham al monte Qaqatsiac en su honor. Y John era un hombre «honrado y decidido», pero también un terrorífico líder. Cuando su tripulación contempló amotinarse por los icebergs —«islas de hielo [...] gigantescas como montañas»—, él la obligó a continuar. Dos marineros acusados de un crimen fueron abandonados en la orilla de Groenlandia. Y John también había matado o capturado a varios habitantes groenlandeses en distintos conflictos. En 1606, su expedición secuestró a otros cinco. De vuelta en Dinamarca, capitaneó un buque durante la guerra de Kalmar de 1611-1613, luchando por Dinamarca-Noruega contra Suecia. Hacia 1619, su severa personalidad, su liderazgo naval y colonial y su experiencia de vida —contaba los cuarenta por entonces— lo hacían ideal para el cargo de gobernador de Finnmark. Era esta una región en la que el Gobierno danés quería a la población local —una mezcla de indígenas y colonos que se dedicaban a la pesca y al cultivo de pequeñas granjas— sometida a la ortodoxia protestante, al pago de impuestos y al Gobierno Militar. [3]

Los funcionarios reales del norte de Noruega eran a menudo extranjeros como John Cunningham. Bienvenidos porque, teóricamente, llevaban las buenas prácticas de sus respectivos países: nuevos comercios, conocimientos mercantiles y experiencia legal o militar. En Vardø, John Cunningham ayudó a imponer la nueva ley antibrujería de Cristián IV. En 1601, se había culpado de la muerte del último gobernador de Finnmark a una bruja sami, y desde entonces Cristián IV había ido mostrando cada vez mayor preocupación por esta supuesta amenaza. [4] En 1617, promulgó un decreto, «Sobre las brujas y sus cómplices», que redefinió la brujería. El decreto de Cristián establecía que todo danés y noruego era responsable del deber de denunciar a cualquiera del que sospechara brujería. La omisión

implicaría que él mismo sería castigado como «cómplice» del delito. Pero ¿qué era «brujería» en 1617? El decreto explicaba que había una brujería diabólica, que implicaba un pacto con el diablo, mientras que había otra que implicaba la utilización de hechizos. Estas definiciones recuerdan tanto a la evolución de la demonología austriaca como a la escocesa durante los siglos XV y XVI . En su nueva ley, Dinamarca-Noruega estaba codificando la teoría demonológica al estilo de Heinrich Kramer, uniendo brujería y herejía, adoración del diablo y curación mágica folklórica. La expansión de la demonología continuaba, ahora a menudo de la mano de funcionarios reales, originando a su paso juicios por brujería. Y desde 1617 toda la brujería y la magia en Dinamarca-Noruega serían castigables con la muerte o, en los casos más leves, con el exilio.

Esta nueva definición demonológica alcanzó el extremo norte del continente europeo en Noruega en 1620. Y una de las personas que lo llevaron hasta allí fue John Cunningham. Este, además de contar con todas las lecturas disponibles sobre la materia, había vivido la experiencia directa de los juicios de bruja escoceses en su juventud. Su lugar de nacimiento, Crail, en Fife, se hallaba a menos de veinte kilómetros de North Berwick, donde supuestamente Anny Sampson y Gillie Duncan se habían reunido con el diablo en 1590. En 1597, cuando John se hallaba en su veintena, se habían celebrado nuevos juicios de bruja en los alrededores de Crail. Así que llevó a Finnmark tanto la teoría demonológica como el conocimiento minucioso de lo que las brujas escocesas habían confesado; ideas que no habían aparecido en anteriores juicios noruegos. [5]

El decreto de 1617 de Cristián IV hacía probable una oleada de juicios por brujería, pero John Cunningham se encargó de volverla certidumbre. En 1620, empezó a supervisar juicios por brujería como gobernador de Finnmark, celebrándolos a menudo en la fortaleza Vardøhus de Vardø. Vardøhus aún se alza, reconstruida, con sus muros de piedra coronados por laderas de turba entre cañones sobresalientes. La fortaleza era una defensa contra enemigos externos, pero también una cárcel. Los sospechosos de brujería eran retenidos en sus pequeñas y húmedas celdas, prisioneros del puño del poder del Estado, mientras

esperaban ser juzgados por un jurado presidido por un magistrado local. Algunos sospechosos de brujería eran samis, y las autoridades creían que los samis poseían poderes especiales para atacar que podían vencer incluso a los guardianes más fuertes. Por supuesto, eso no era verdad, y la mayoría de los samis que vivían en Finnmark no tenían otro interés que el de criar sus animales y pescar en sus aguas. Pero, aun así, se les temía.

Para los colonos del sur los samis eran conocidos como vecinos estables y como nómadas de paso. Algunos samis vivían permanentemente en las aldeas de los fiordos mientras otros subían todos los años a las montañas de forma estacional. Los nómadas criaban renos o caribúes semidomesticados que migraban (entonces como ahora) entre el liquen del interior del invierno y la hierba del mar del verano. Los renos pueden recorrer entre veinticinco y treinta kilómetros al día, de modo que con ellos los samis se movían rápidamente por el territorio y llegaban a la costa hacia marzo o abril para marcharse después de la cosecha en septiembre. Su migración coincidía con las últimas y las primeras nieves del año. En Finnmark, la nieve se acumulaba en la tierra durante seis meses, y los renos de los samis tiraban de los trineos que se deslizaban sobre ella. El ciervo era una fuente de carne y productos lácteos, así como de materiales domésticos para el vestido, herramientas e instrumentos musicales. Su cuero servía para hacer unas tiendas sobre estacas llamadas *lavvu* similares a los *tipis* de los lakotas nativos de América, pero redondeadas y planas. Y el cuero también servía para vestir a los samis. Con él se hacían recias botas con la zona de los dedos levantada, cinturones y unos peculiares sombreros impermeables forrados y rematados con pelo de reno o de otros animales: focas, liebres o zorros. Muchos samis solían vestir de la cabeza a los pies con pieles de animales hábilmente cortadas y decoradas.

Las comunidades samis no se enfrentaron a los colonos noruegos —de hecho, comerciaron con ellos mientras mantenían sus formas de vida acostumbradas—. En el vasto paisaje ártico, el contacto entre grupos era limitado, y no hubo ningún esfuerzo misionero organizado hasta el siglo XVIII pese a la preocupación de los colonos por el paganismo de

los samis. Para los forasteros, los migrantes samis eran una visión imponente: pequeños y poderosos pastores envueltos en cuero; mujeres y hombres juntos caminando o deslizándose seguros por la nieve a través de la ventisca y la oscuridad, bajo el sol y la lluvia. Los primeros observadores se referían a ellos como los «finlandeses andariegos», y el cronista medieval Adam de Bremen decía que podían moverse con mayor rapidez que los animales salvajes.[6] En el siglo XVII , a los samis se los llamaba finlandeses o lapones —gentes «de Finlandia» y «de Laponia»—, pero el nombre que se daban ellos mismos era samis, que significa «gente que pertenece a la tierra» que en su lengua llamaban *Sapmi* . Su capacidad para subsistir en el extremo norte, fundiéndose con el paisaje y adaptándose al clima, era la envidia de los extranjeros. Aunque había años de hambre y de frío excepcional, los samis los soportaban con estoicismo. Raramente contraían enfermedades del sur de Europa, como la peste, y poseían una resistencia en ciertos aspectos que los colonos solo podían admirar. También los separaban de ellos la cultura y la lengua: diferentes grupos de samis hablaban lenguas distintas, aunque emparentadas con las de los demás con raíces en los Urales, al este. Así, por ejemplo, la gente de los alrededores de Vardø pertenecía al grupo de lenguas del norte de los samis. Algunas lenguas samis son famosas por poseer doscientas palabras para distintos tipos de nieve, y tanto su lengua como su cosmovisión resultaban difíciles de comprender para los colonos.

Como parte de esa extrañeza proyectada, a los samis se les atribuían poderes mágicos, y esa era la razón por la que Cristián IV pensaba que habían matado a su último gobernador de Finnmark. Se creía que aquellos poderes procedían de su religión animista, con espíritus animales, ancestros y divinidades naturales importantes en su cosmología. Aquellos espíritus se relacionaban con los humanos a través de los chamanísticos *noaide* , hombres que golpeaban unos tambores ceremoniales de cuero. El sonido de los tambores ayudaba al *noaidi* a entrar en un estado de trance divino utilizando un puntero de hueso que se movía por vibración sobre los símbolos de la piel del tambor. Y aquellos símbolos representaban tormentas, el sol, el reno y —pues los samis absorbieron el vocabulario cristiano durante los siglos

XVI y XVII — a Dios o los dioses y ángeles y demonios. Un *noaidi* podía «tocar para» vecinos que requiriesen la adivinación, y si el puntero se detenía cerca de un símbolo peligroso significaba que iba a ocurrir algún infortunio. Pero, por desgracia, la adivinación también podía interpretarse como la causante del mismo: predecir una tormenta podía confundirse con causarla. Por eso se pensó que los adivinos samis habían lanzado maleficios o *gand* . Los *gand* tomaban la forma de flechas, bolas de pelo, balas orgánicas de musgo o moscas demoníacas que los samis supuestamente guardaban en bolsas de cuero y enviaban a picar a sus enemigos. A veces, una bruja sami podía llamar a un halcón o a una lechuza para que «escupiera esas moscas de *gand* por su pico» o «sacudiendo sus plumas y alas». No es de extrañar que los defensores de la fortaleza de Vardøhus temieran los *gand* . Fueron creencias de esa índole las que llevaron a etnógrafos como Olaus Magnus y Peder Claussøn Friis a estudiar el pueblo sami. Peder Claussøn Friis los describía como enemigos peligrosos e irascibles empapados de paganismo demoníaco y brujería.[7]

No sorprende, así pues, que la primera persona en ser juzgada por brujería tras la llegada de John Cunningham a Finnmark fuera una mujer sami que vivía en el pequeño asentamiento de Omgang, en la costa de Vardø. Allí se habían celebrado juicios anteriores en 1601, 1610, 1612 y 1617, pero casi todos sus documentos se han perdido. El primer juicio bien documentado fue el de Find-Karri o Kari la Finlandesa, en 1620. Para entonces, el pueblo sami usaba algunos nombres noruegos: *Kari* puede ser una versión de *Karen* , pero también podría ser un nombre sami. Los documentos oficiales se refieren a Kari como Karen Edisdatter, «Karen la hija de Edis», y Edis es un nombre masculino sami. Kari, por tanto, poseía una identidad compleja que pertenecía a dos culturas. Al destacar entre sus vecinos, se creyó que poseía habilidades mágicas vinculadas con su herencia indígena. Y Kari fue acusada de brujería y juzgada el 13 de mayo de 1620 por un jurado compuesto por diez hombres ante el tribunal presidido por un magistrado, el alguacil de su majestad Søffren Nielsen, que trabajaba con John Cunningham en hacer cumplir la ley local. Kari, según el testimonio ante el tribunal de sus vecinos, era responsable de dos

ahogamientos distintos en los fiordos que bordeaban la meseta del norte de Finnmark, así como de otros crímenes contra Anders Rasmussen y su esposa. Primero, en Båtsfjord, Abraham Nilsen, de la aldea de Hop, se había caído por la borda en su barco cuando había ido a aliviarse. Y otro hombre identificado simplemente como Henrik, que había vivido tanto en Hop como en Omgang, se había ahogado más tarde también. La muerte de Abraham parecía la más importante de las dos por su complicada historia previa con Kari y su relación con el nuevo gobernador de Finnmark, John Cunningham.

Abraham poseía una modesta fortuna como comerciante y tenía al menos una criada, Ingeborgh. Justo antes de su muerte, Ingeborgh le había dicho a Abraham que estaba embarazada. Abraham culpó a Johannis Oelsen, diciendo que era el padre del niño. Pero tanto si Johannis fue el seductor de Ingeborgh como si no, sin duda era el amante de Kari Edisdatter. Los vecinos de Kari decían que Johannis y ella «se habían casado» dentro de una «relación licenciosa», expresiones complejas que sugieren una relación sexual equiparable al matrimonio, pero no autorizada por la Iglesia cristiana. Así que Kari se vio arrastrada al problema de Johannis. Abraham, furioso y resentido, primero se dirigió a Johannis para pedirle que sostuviera materialmente a Ingeborgh. «Puesto que mi criada está embarazada de ti, preocúpate de alimentarla», le dijo sin contemplaciones. Johannis no negó que fuera el padre del niño. Pero respondió a Abraham de un modo tan evasivo y descortés que lo indignó. «Le daré lo que pueda», dijo Johannis, y Abraham cerró el puño y lo amenazó con él. Desafortunadamente, Kari estaba observando la confrontación. Se interpuso entre su amante Johannis y Abraham gritando: «¡Si le pegas, el diablo se va a desatar!». Tal vez fuera una amenaza; tal vez quiso decir que la violencia no era cristiana o que sin duda llevaría a más violencia. Cualquiera que fuese su intención, Abraham se ofendió por las palabras francas de Kari. Se guardaron para ser usadas contra ella, y volverían para acosarla en el tribunal. [8]

Unos días después, Abraham navegaba por la costa por un asunto oficial con Johannis. Desconocemos su relación, pero ambos desempeñaban algún papel en aquel viaje. Abraham iba en uno de los dos barcos que formaban el convoy, una nave perteneciente al propio

John Cunningham. Y fue del barco de John de donde Abraham cayó fatalmente durante la travesía de regreso. El barco de John y Abraham se había separado del que iba delante, donde iba Johannis, en Båtsfjord. Y, en cuanto este puso el pie en el muelle, Kari le hizo unas preguntas de apariencia sospechosa. «¿Dónde está el otro barco?», quiso saber. «Oh, lo dejamos atrás en Båtsfjord», respondió Johannis. Kari se quedó pensando un momento y entonces empezó a lamentarse. «Ay, ay», dijo como si se avecinara una tragedia. «¿Qué te importa eso a ti?», preguntó Johannis, pero ella no respondió. Cuando el segundo barco atracó al día siguiente en Omgang y corrió la noticia de que habían perdido a Abraham Nilsen al caer este al agua, Kari dijo sin más: «Yo ya lo sabía». Quizá se consideraba a sí misma vidente o había consultado a algún vidente sobre el ataque de Abraham a Johannis. Quizá maldijo a Abraham por atacar a su amante o simplemente tuvo un presentimiento acerca del barco retrasado. En cualquier caso, la gente tomó nota de sus palabras, y Johannis, traicioneramente, las recordó después.

Johannis da la impresión de ser un hombre débil en su declaración en el juicio de Kari. No solo la acusó de haber lanzado un maleficio contra Abraham, sino que al parecer la engañó y luego abandonó a su otra novia, una criada embarazada. Cuando le preguntaron por su «licenciosa relación» con Kari, se mostró avergonzado. Kari —dijo— lo había obligado a amarla y a tener relaciones sexuales con ella. Él no se había atrevido a resistirse «por miedo a que le causara algún daño», alegó. Ella le habría dicho: «Si no te tengo, tú no tendrás a nadie en toda Finnmark». Pero la historia sugiere que había hecho todo lo posible por ayudarlo. Cuando le preguntaron a ella por la acusación de Abraham Nilsen contra Johannis, ella culpó a un muchacho llamado Jacob N., y dijo que no fue Johannis, sino Jacob, el que había dejado embarazada a Ingeborgh. Jacob lo negó, pero más tarde se hizo daño en la espalda —tanto que le dijo al tribunal que estaba «quebrado»— y culpó de ello a la brujería de Kari. Incluso al defender a Johannis, esta se vio atrapada. La prueba de su relación y su aparente venganza contra Abraham y Jacob no pintaba bien para el jurado que la juzgaba. Era la vieja historia de la bruja lujuriosa y traicionera que hallamos en las acusaciones contra Helena Scheuberin y Effie McCalzean. Pero las pruebas contra

Kari eran más poderosas: nadie discutía la relación íntima con su acusador.

El resto de los cargos sobre el ahogamiento de Henrik no hicieron sino añadir sospechas: Kari había discutido con Henrik cuando viajaban desde Hop a Omgang y a Gamvik. Evidentemente, ella se desplazaba por la costa y el arenoso valle del río Tana, quizá en migraciones estacionales para el pastoreo o el comercio. Le pagaban por pequeñas labores de costura; poco más sabemos sobre ella. Pero, en 1620, todo el mundo tenía noticia de la peculiar «Find-Karri» y de su disputa con Henrik. Últimamente se habían mostrado más amigables, pero eso fue hasta que Kari visitó a Henrik en Omgang y le pidió un pequeño recipiente. Cuando Henrik se negó a dárselo, aquel insignificante tarro hizo que Kari acabara perdiendo la paciencia. Su ahogamiento pareció la consecuencia de ello.

El jurado debió de llegar a la conclusión de que, cada vez que alguien discutía con Kari, algo malo le ocurría después. ¡Quizá eso era *gand* ! La prueba también parecía concluyente en el caso de Anders Rasmussen y su anónima esposa. La mujer de Anders le había entregado a Kari alguna labor que hacer en dos bufandas que quería remendar, y un día fue a recogérselas a Kari para pagarlas más adelante. Kari, sin embargo, insistió sabiamente en cobrar antes de que se fuera con las prendas remendadas. Y después de que la esposa de Anders finalmente se negara, según el testimonio de este en el juicio de Kari, esta cayó enferma. Acabó tan débil que tenía que andar con muletas de una forma dolorosa e inestable por el lodo helado. Anders se enfurecía al pensar en ello: su querida esposa apremiada al pago por aquella sospechosa *finlandesa* que parecía haberla hecho enfermar. Fue a ver a Kari él mismo y la amenazó, pero Kari insistió en que su esposa fuera a verla en persona y le llevara el dinero que le debía. En cuanto hubo visitado a Kari y saldado la deuda, la esposa de Anders se recuperó de tal modo que ya no necesitó las muletas para volver de la casa de Kari. Aquello parecía un crudo ejemplo del daño que las brujas podían hacer con la ayuda del diablo, de la facilidad con la que podían manipular a otros y de por qué representaban un peligro no solo para sus vecinos, sino también para el Gobierno. Si el socio de John Cunningham, Abraham Nilsen, podía ser arrojado del propio barco del gobernador

mediante un acto de brujería, entonces nadie estaba a salvo. Y ante el testimonio aportado por Anders y Johannis, el Estado, representado por el alguacil, tuvo un caso claro contra Kari.

Aun así, para ayudar a los miembros del jurado —formado exclusivamente por hombres y colonos— a decidir su veredicto, el alguacil Søffren Nielsen dictó que se «bañara» a Kari en el puerto. Lo que espantosamente quería decir que sería arrojada al mar helado para ver si se hundía o si flotaba. Era una prueba habitual a la que se sometía a las brujas en Finnmark —una antigua forma de ordalía o juicio de Dios— que sustituía al interrogatorio de los acusados. Se practicó también en otros varios países del norte de Europa, y hay ejemplos en Escocia, aunque no tenemos testimonio de que se empleara en los casos juzgados en North Berwick. La ordalía se basaba en la creencia folklórica de que aquellos que se hundían eran inocentes y culpables los que flotaban. Pues, si una persona flotaba, era porque el agua creada por Dios la había rechazado. Después de todo, las mujeres modestas y sensatas no acostumbraban a bañarse en el mar; por lo que la mayoría desconocía las habilidades natatorias. Flotar era algo antinatural, y lo que era antinatural podía ser demoníaco.

Kari flotó, chapoteando desesperadamente para salir del agua insoportablemente fría. Medio ahogada, el jurado la condenó entonces por brujería. Pero su desgracia no había terminado. En Noruega, a diferencia de Escocia, la tortura venía tras la condena para conseguir que la persona hallada culpable diera el nombre de sus cómplices y purificara su alma antes de morir. Se centraba en el potro de tortura, una maquinaria que servía para tirar de los miembros del cuerpo de las víctimas hasta la agonía, haciendo sufrir especialmente las articulaciones, que a menudo acababan dislocadas. El potro también se utilizaba en Austria y habría sido el destino de Helena Scheuberin y la mujer acusada junto a ella si no hubieran tenido un buen abogado. Kari, a diferencia de Helena, no tuvo defensa, y sí fue torturada. Vislumbramos la agresión despiadada y a sangre fría cuando el sumario de su juicio recoge que la confesión llegó en «la cumbre de su padecimiento». [9]

Durante la tortura, Kari confesó todo lo que sus implacables interrogadores quisieron, igual que Anny Sampson y Gillie Duncan

treinta años antes. Dijo que se había hecho bruja de niña. Cansada un día de pastorear animales, se había sumido en un estado que no era ni sueño ni vigilia. Y entonces un «espíritu» con forma de hombre sin cabeza se le había aparecido en aquel trance y le había ofrecido un manojo de llaves. «Si aceptas estas llaves, todo lo que desees en el mundo sucederá», la tentó el espectro. Pero Kari era una sami —tal vez vivía en una tienda *lavvu* con unas pocas pertenencias—. ¿De qué le servían a ella unas llaves? En lugar de eso, se fijó en que el espíritu llevaba un bonito lazo, probablemente el tipo de adorno que los samis cosían en sus ropas. «Dame ese lazo», le dijo al espíritu, y añadió: «Yo no sé utilizar las llaves». Y el espíritu aceptó. Por supuesto, cuando los cristianos la interrogaron durante su tortura, Kari se vio obligada a decir que aquel «espíritu» era en realidad el diablo y que, al aceptar su obsequio, ella se había convertido en una bruja. Descorazonadoramente, también dijo a sus interrogadores que aquel diablo la había torturado hasta llevarla a la locura «tirando de sus miembros» cuando más tarde se negó a hacer lo que le pedía, haciéndole daño hasta sangrar por nariz y boca. Pero no fue el diablo quien puso a Kari en el potro de tortura —fue Søffren Nielsen, actuando en nombre del gobernador y del rey y aplicando su nueva ley antibrujería—. Al final del juicio, la inocente pastora sami Kari Edisdatter fue quemada hasta la muerte por bruja. [10]

Pero tras la ejecución de Kari siguieron circulando historias que llevaron a continuar la caza de brujas con varios juicios relacionados. Las sospechas se centraron entonces en la hermanastra de Kari, a la que ella había nombrado cómplice: Lisbet Nilsdatter, casada con Rasmus Joensen de Omgang. También se sospechó de una mujer conocida como Anne de Morten Nilsen de Langefjord, que también podría haber sido otra hermanastra suya, aunque las convenciones de los nombres propios no lo dejan claro. A los habitantes de Finnmark del siglo XVII a menudo se los conocía por nombres descriptivos más que por apellidos a la manera moderna: como segundo nombre, los niños tomaban el primero del padre con el sufijo *-sen* (hijo) o *-datter* (hija) y a las esposas

con frecuencia se las llamaba por los nombres del esposo y algún nombre de lugar, como Anne, casada con Morten Nilsen, de Langefjord. Así que, a pesar de sus diferentes nombres, Lisbet y Kari eran hermanastras y lo que sabemos de ellas sugiere que Anne podría haber sido una tercera hermana. Lisbet Nilsdatter fue juzgada el 28 de abril de 1621. «Conocía la brujería», dijeron al tribunal. «Era capaz de obtener cualquier cosa que quisiera de la gente» y «no se lo pensaba para matar ni a un hombre ni a dos». Como su hermanastra, también fue juzgada con la ordalía del baño; tras lo cual confesó. Lisbet dijo que había aprendido magia de Kari cinco años antes, cuando Kari se presentó en el cobertizo de las cabras de su pequeña granja acompañada de Satán bajo la forma de un macho cabrío gris. Las cabras eran nuevas para los nómadas samis, que hasta entonces habían obtenido leche de los renos. Bajo la forma de aquella cabra mágica, Satán supuestamente habría hecho un pacto con Lisbet por el que ella renunciaba a su bautismo y prometía servir al diablo. [11]

Entonces, según Lisbet, Kari le había enseñado algo útil. Y qué iba a ser sino robar leche —exactamente el mismo truco atribuido a las brujas de Innsbruck un siglo antes—. El método de Kari y Lisbet consistía en sostener un cuerno de cabra bajo el vientre del animal del que se quisiera obtenerla, y el cuerno se llenaba. Lisbet explicó con ansiedad desesperada que podía extraer con magia «un cubo entero [...] todas las veces que quisiera al cabo de un día». Aquel lujo imaginario fue maravilloso mientras duró. Pero, por desgracia, Lisbet contó al tribunal que su supuesto poder la había abandonado cuando ejecutaron a su hermanastra. Y, por supuesto, Kari había muerto acusando a Lisbet y dejándole ese espantoso legado. Atrapada, Lisbet admitió su complicidad en los asesinatos en los que Kari había dicho haber colaborado: los ahogamientos de Abraham y Henrik. Añadió que las brujas también se habían reunido en el verano de 1619 en un *sabbat* , igual que las brujas de North Berwick. Allí habían danzado y bebido bajo la larga noche iluminada de julio en el círculo ártico. Y Lisbet a su vez nombró a otras varias mujeres que habían estado en el *sabbat* , entre las que se contó Anne de Langefjord, que también se hallaba presente en la sala del tribunal entre la multitud de embobados aldeanos y que «furiosamente» lo negó. No sabemos qué fue de Anne. ¿La salvaría su

indignada refutación? ¿O sería ella la Ane Larsdatter o la Ane Edisdatter juzgadas más tarde, en 1621 y 1624, respectivamente? Por desgracia, como su hermanastra Kari, Lisbet fue quemada por brujería. 12

El asesinato de Abraham y Henrik, dos prominentes pescadores y comerciantes, así como la ejecución de sus supuestas asesinas dieron que hablar a la comunidad de Finnmark. Del máximo interés fue la creencia de que las brujas podían originar tormentas. Tanto en Dinamarca como en Escocia se culpaba a la brujería de las tempestades que hacían naufragar los barcos, y tanto los noruegos como los samis creían también que los vientos de tormenta podían ser creados, vendidos y comprados. Un viento artificial podía atraparse en una bolsita y llevarla como un *gand* al cuello o en nudos en un trozo de cuerda que se activaban al ser desatados. Se trataba de algo útil para los marineros encalmados, pero también peligroso si un enemigo liberaba una tormenta asesina. Estas tormentas letales eran tan frecuentes en la costa de Finnmark que los tambores de adivinación de los samis incluían el símbolo de una tormenta. Y en el mismo año en que se promulgó el decreto antibrujería de Cristián IV, el 24 de diciembre de 1617 una violenta tormenta azotó Vardø. Invadió las bahías de toda la costa este, desde Kiberg al sur a Vesterbarvika al norte, golpeándolas con enormes olas cuya espuma llenaba de nubes el cielo. «El mar se levantaba como si fuera de ceniza», dijo alguien que lo vio. Más de cuarenta hombres de la flota pesquera de Finnmark se hallaban en el mar aquel día en sus peculiares barcos, los *northlanders* . Estos eran (y son) embarcaciones fuertes, ligeras y estrechas como los barcos vikingos de los que descienden. Llevaban lastre de rocas, pero tenían poco calado, con una breve quilla que se hundía en el mar. Si una tormenta se desataba cuando las redes colgaban de sus costados, eran vulnerables al vuelco. Y eso fue exactamente lo que sucedió aquella Nochebuena de 1617.

La tormenta de aquel día no tendría que haber causado un desastre. Muchos pescadores noruegos eran expertos marineros, igual que generaciones de sus ancestros nórdicos. Sabían leer las nubes y las mareas, predecir la lluvia y las tempestades. E incluso cuando la experiencia les fallaba y salían al mar, estaban más protegidos del frío que casi cualquier otro habitante de la tierra. A menudo llevaban abrigos de cuero que formaban una bolsa impermeable alrededor de su cuerpo. Y debajo vestían un abrigo de múltiples capas que les proporcionaba el aislamiento de la lana. Pero nada de esto salvó a aquellos hombres de Vardø y los asentamientos vecinos. Cuarenta de ellos se ahogaron aquel día de 1617, y sus mujeres e hijos tuvieron que llorarlos sin saber ni cómo en sus aldeas medio vacías. Pero durante los juicios de Kari Edisdatter y Lisbet Nilsdatter, surgió una nueva posibilidad que podía explicar aquel terrible número de muertos. ¿Y si todo se explicase retrospectivamente mediante la brujería? Las sospechas recayeron sobre once mujeres más: Mari Jorgensdatter, Siri y Else Knudsdatter, Kirsten Sørensdatter, Marrite Olsdatter, Guri Olsdatter de Lille Ekkerøy, Guri Olsdatter de Store Ekkerøy, Ane Larsdatter, Kari Olufsdatter, Ragnhilde Olusfdatter y Mette Thorgiersdatter. Aunque algunos de los sumarios de sus juicios se han perdido, conservamos transcripciones de algunos que incluyen el juicio de la «bruja» más importante de 1621: Kirsten Sørensdatter. [13]

A Kirsten se la conocía también como Kirsti y vivía en Kiberg, una pequeña aldea a unos once kilómetros de Vardø, donde era la esposa de Anders Johansen. Kirsti había llegado a Finnmark con él en 1597 poco después de su matrimonio. Ella había nacido cerca de Helsingør, en Dinamarca, mil seiscientos kilómetros al sur; había trabajado como criada y había vivido en la gran ciudad de Bergen en la Noruega Central. La ambiciosa mudanza de la pareja al extremo norte debió de parecer un prometedor comienzo de cero. Era una emigración que ofrecía nuevas oportunidades para el comercio y la prosperidad —semejante a la que otros colonos estaban emprendiendo al mismo tiempo en América—. En 1620, Kirsti contaba cincuenta y siete años y era una anciana danesa capacitada y trotamundos. Pero en 1617 había sido sospechosa de un delito de brujería: matar cuatro vacas —un cargo que no parece que fuera llevado a juicio hasta 1621, cuando se la acusó

de liderar al grupo que había causado la tempestad que mató a los cuarenta pescadores—. Una acusación debida a que Kirsti había tenido una disputa con una de las víctimas, Anders Blom, poco antes de su muerte. Sus denunciantes declararon que las otras mujeres sospechosas —especialmente Else Knudsdatter y las dos Guri Olsdatters— ayudaron a Kirsti a vengarse. Anders Blom, según los vecinos de Kirsti, la atacó durante una disputa insignificante y luego se ahogó; así que tuvo que ser ella quien lo mató, igual que Kari había matado a Abraham Nilsen. Kirsti también había tenido una discusión después con otro hombre, Henrik Meyer, que se ahogó como Anders. Y de ahí surgió la acusación de que ella y otras compañeras brujas habían matado a todos los hombres que se ahogaron en la víspera de Navidad de 1617.

Pero ¿por qué pasaron cuatro años desde la muerte de los pescadores hasta que Kirsti Sørensdatter y sus amigas fueron acusadas de matarlos? La respuesta, en parte, ha de ser John Cunningham. Observamos sus peculiares preocupaciones —traídas con él a Finnmark de los juicios por brujería de North Berwick y otros lugares— a lo largo de todo el testimonio arrancado a Kirsti. A diferencia de los juicios de Kari y Lisbet —que había supervisado como gobernador, pero en los que no había estado en persona—, Cunningham asistió a todo el juicio de Kirsti. A través de su presencia, las altas instancias del Estado de Dinamarca-Noruega tomaron el control directo de aquel juicio clave centrado en el supuesto asesinato masivo de marineros, estableciendo con firmeza la demonología como base de los futuros juicios por brujería de Finnmark, tal como exigía el decreto de 1617.

El juicio de Kirsti se celebró en la fortaleza Vardøhus entre el 26 y el 28 de abril de 1621. Cuando tomó asiento en la sala repleta, John Cunningham suscitó la reverencia de todos los presentes. Se le describe en los testimonios como «el ilustre Hans Køning» (como extranjero, se le conoce también con variantes de su nombre como Hanns Køningham y Hans Cunninghiemb).[14] Pese al papel formal del alguacil que presidía, John-Hans dio forma a los testimonios igual que había hecho Jacobo VI en el juicio de Anny y Gillie con su autoridad omnipotente. Kirsti debió de sentirse intimidada al ver al mismísimo gobernador sentado junto al alguacil y el jurado. Al principio, «negó con vehemencia» todas las acusaciones, diciendo que sus acusadores la

habían «calumniado cruelmente». Era una buena estrategia, pero supuso que el tribunal la amenazara con la ordalía del baño. Y Kirsti no fue capaz de enfrentarse a ella. Corría abril, y la temperatura del mar era de unos tres grados centígrados. Kirsti había pasado su vida junto al océano o en él. Sabía lo que le pasaba a la gente que sucumbía a su abrazo paralizador tan al norte. Intimidada, exhausta por su reclusión y sola, su resistencia se vino abajo y, como todas las demás, por desgracia confirmó exactamente lo que su interrogador necesitaba oír para imponer la nueva ley del rey.

En primer lugar, Kirsti le contó a John una historia sobre cómo había aprendido brujería, probablemente como respuesta a una pregunta. La enseñaron a los dieciséis años en Helsingør —dijo—, cuando trabajaba como criada en la granja de una anciana de allí. Cierto día, mientras llevaba de vuelta a la casa los gansos de la granja, Satán se le apareció bajo la forma de un perro, algo bastante parecido al perrodiablo o espíritu familiar que había hostigado a los clientes de Anny Sampson. El perro le propuso un trato a Kirsti, como cualquier demonólogo esperaría: «Si aceptas aprender brujería, en todo lo que hagas en este mundo triunfarás», le dijo. Lo que Kirsti tenía que hacer era renunciar a su bautismo y servir al diablo, exactamente igual que las brujas de North Berwick y que Kari. Kirsti no estaba segura de lo que hacer, así que pidió consejo. Su empleadora le recomendó que aceptara la propuesta del diablo. De hecho, la granjera le reveló que ella era una bruja también, de manera que Kirsti podría unirse así a su conspiración mágica. La empleadora de Kirsti le ofreció entonces sus conocimientos, como a Eva, que implicaban el estudio de libros, una perspectiva estimulante para una joven criada. La granjera leía a Kirsti para enseñarle su brujería, e incluso la sometió a un examen: ¿sería capaz de hacer flotar en el agua una madeja de lana? Kirsti lo logró. Disfrutó soplando sobre la lana, viéndola moverse por la superficie del agua. Por supuesto, todo aquello no eran más que disparates —en varios sentidos— unidos al temor que el conocimiento femenino inspiraba. Quizá lo que la empleadora de Kirsti le enseñó fueran algunas letras, unos trucos para curar a los gansos enfermos o algún hechizo para encontrar un buen marido. Kirsti intentó salir airosa de su confesión diciendo que

tras su iniciación había estado diez años sin emplear la brujería. Pero el tribunal no iba a permitírselo. [15]

La obligaron a contar la historia del resto de su vida: su siguiente trabajo como criada en Bergen, su matrimonio en 1597 —el año durante el que John Cunningham más aprendió sobre juicios de bruja en Crail — y la audaz mudanza a Finnmark con su esposo. Pensar en aquel duro viaje por mar en la oscuridad que duraba el día entero pareció recordarle que estaba en un lugar encantado por las brujas, un lugar que todo el mundo en la silenciosa sala del tribunal creía asediado por los *gand* y el diablo. Se suponía que Kirsti iba a confesar, y sin duda John Cunningham se encargó de recordárselo. Presionada, se derrumbó y dijo que en Finnmark había vuelto a usar sus habilidades mágicas para volverlas contra sus vecinos. Sí, había asistido a los *sabbats* . Ella y sus compañeras brujas habían acudido a ellos surcando el mar o el aire. Sí, también había dado muerte a personas.

El tribunal volvió a encarcelarla hasta el 28 de abril. Es probable que Kirsti fuera torturada entonces, y John Cunningham debió estar presente durante su sufrimiento en el potro, interrogándola mientras lloraba y gritaba. Resulta difícil no estremecerse ante su dolor —un dolor soportado sin ningún otro propósito que el de obtener una historia mágicamente transformada de la vida de Kirsti, al tiempo que su realidad se desangraba y coagulaba en disparatadas fábulas demonológicas—. De vuelta en el tribunal el 28 de abril, amoratada, dolorida y rota, confesó nuevos actos de brujería. Sí, había trabajado con Else Knudsdatter para «causar el mal tiempo que hizo que Anders Blom, Anders Rasmussen y los suyos se ahogaran». Sí, lo hicieron soplando sobre los nudos de un trozo de sedal «para desatar el mal viento que causó la muerte de muchos hombres». [16] El Estado había encontrado lo que necesitaba: una explicación para el naufragio de la Nochebuena de 1617.

*

¿Por qué podemos deducir que John Cunningham manipuló los hechos en el juicio de Kirsti? Porque lo que sabemos de juicios de bruja

anteriores, especialmente los escoceses, da forma a su confesión, y es muy probable que ese conocimiento demonológico fuera el de John. Hay amplias similitudes con los casos escoceses, pero también coincidencias de detalles, y referencias a las propias experiencias vitales del gobernador. La historia de Kirsti parece ser en parte la historia de John, del mismo modo que la de Anny Sampson era en parte la historia de Jacobo VI. E incluso parece como si la historia de Anny diera forma también a la de Kirsti, pues probablemente John la conocía, quizá por las crónicas del juicio impresas en *Newes from Scotland* . La demonología, recordemos, se extendió gracias a la imprenta tanto como por la experiencia transmitida de boca en boca.

Desde luego, el relato de Kirsti sobre las brujas de Finnmark es muy parecido al de las brujas de North Berwick. La idea de que las brujas causaban las tormentas era común tanto en los juicios de Dinamarca-Noruega como en el de 1589, pero hay otros detalles que tienen eco en el caso de North Berwick. Ambos grupos de brujas acuden a su *sabbat* navegando. Ambas emplean un diablo-perro o un espíritu familiar. Uno de los cargos presentados contra Kirsti fue el de haber sido «almirante» de la flota de brujas, y la palabra «almirante» se utilizó también referida al grupo de Anny. «Almirante» también describe con precisión el papel de John Cunningham durante su carrera naval en aquellas expediciones a Groenlandia. [17] Su importación de ideas demonológicas extraídas de su propia experiencia muestra cómo estas se extendieron de tal modo que un juicio por brujería engendraba otros nuevos.

Algunos detalles de los *sabbats* a los que habrían asistido tanto las brujas de Escocia como las de Finnmark son idénticos. En su confesión, Kirsti dijo que las brujas «bebieron, bailaron y jugaron» en aquellas celebraciones, igual que las brujas de North Berwick. Además, explicó que un hombre llamado Bertil Henriksen «escribía por ellas», mientras que Ane Larsdatter afirmaba que Kirsti «guiaba» a las brujas «con música de flauta y de tambor». Parece un eco de los papeles desempeñados por John Fian y Gillie Duncan en los *sabbats* de North Berwick: John Fian era el secretario de las brujas que pasaba lista y Gillie Duncan guiaba los bailes de las brujas tocando una guimbarda. Ninguno de esos detalles —ni la escritura ni la música— es elaborado por Kirsti ni Ane; parecen ideas insertadas en sus mentes por un

interrogador, quizá igual que la palabra «almirante». Es posible que mientras las mujeres se estremecían de miedo y dolor, John Cunningham recurriera a sus conocimientos demonológicos para preguntarles: «¿Alguien tomaba notas por vosotras en el *sabbat* ?». A lo que ellas respondieron: «Sí, Bertil las tomaba». O quizá dijo: «¿Alguien tocaba música para vosotras?». A lo que Ane respondió: «Sí, Kirsti tocaba la flauta y el tambor». Aunque los detalles pudieran haber surgido espontáneamente en ambos casos —y las brujas fueron acusadas de actividades similares en otros juicios—, la lista de similitudes resulta demasiado larga como para ser fruto de la coincidencia. [18] Estas similitudes no surgieron porque Kirsti, Ane y los acusados de North Berwick fueran todos miembros del mismo culto pagano; es mucho más probable que surgieran porque a las mujeres acusadas se las interrogaba para confirmar elementos de una teoría conspiratoria con la que las sugestionaban agentes de la élite del estado cristiano, hombres cuyas ideas demonológicas habían viajado con ellos de un país a otro.

Como Kari y Lisbet, Kirsti Sørensdatter fue quemada. Sus nombres ahora adornan el memorial del juicio de bruja de la playa de Vardø.

En el juicio de Kirsti hemos visto cómo las ideas locales y populares sobre la brujería se unían a las ideas demonológicas importadas de otros países en una mezcla tóxica, igual que sucedió en Escocia treinta años antes. La mención de un tambor en el testimonio contra Kirsti, por ejemplo, se diferencia de la guimbarda tocada por Gillie Duncan, y esa parte del testimonio suena auténticamente local porque sugiere los tambores de adivinación de los samis. En juicios posteriores, los tambores samis llegaron a ser incluso confiscados como artefactos satánicos. Fue lo que sucedió con los tambores de Quiwe Baarsen y Anders Poulsen, dos *noaide* o chamanes samis acusados de brujería más avanzado el siglo XVII . Juzgado en 1627, Quiwe describía su «tambor de runas hecho de raíz de pino, sobre la que se extiende una fuerte piel de reno macho o de ciervo». Se decoraba con las garras de todo tipo de animales y símbolos de «su Dios» (según el sumario de su juicio), el sol,

la luna y animales. [19] Juzgado en 1692, en la descripción de Anders Poulsen resuena el eco de la de Quiwe, quien añade a Cristo, a Dios, a la Iglesia, al Espíritu Santo, a santa Ana y a la Virgen María, mostrando que hacia 1692 los antiguos símbolos samis habían sido en parte cristianizados. Pero la piedad de Anders no lo protegió. Aunque Quiwe Baarsen fue quemado, Anders fue asesinado por alguien contrario a la brujería que se tomó la justicia por su mano mientras estaba bajo custodia. El asesino explicó que «había oído a dicho sami lanzar hechizos contra un gran número de personas y barcos que luego desaparecieron», y por eso lo había matado. [20] De nuevo la demonología internacional y las creencias populares locales sobre la brujería se habían encontrado en la Finnmark del siglo XVII ; esta vez en historias que fundían la conspiración satánica con los tambores de brujería, hechizos mágicos daneses y noruegos y los *gand* de los samis, y como resultado, habían asesinado a Anders. «Brujas» como él siguieron siendo sospechosas de hundir barcos hasta casi ochenta años después de los juicios de Kari, Lisbet, Kirsti y el resto en 1620-1621.

En respuesta a los juicios por brujería de 1620-1621 y los que vinieron después, así como a otras agresiones coloniales, los samis poco a poco se fueron alejando de los colonos. La llegada de más comerciantes y pastores cristianos cada vez más decididos a acabar con la práctica de su religión los empujó al norte. Y su permanente migración al norte dejó libres para los colonos las tierras más al sur. Los juicios por brujería no solo fueron festivales misóginos de tortura y odio, también facilitaron directamente la construcción del imperio. Aunque la mayoría de los acusados por brujería en Noruega fueron mujeres colonas, la dimensión colonial de las historias de brujería es recurrente en muchos juicios de bruja. Los samis se encontraron con el mismo tipo de prejuicios religiosos de los que fueron objeto los pueblos nativos americanos por parte de unos colonos que, en los mismos años del primer juicio por brujería, estaban cruzando el Atlántico hacia otro «nuevo mundo». Allí también los pueblos nativos serían demonizados y expulsados de sus tierras, y habría acusados de brujería en juicios que a menudo crecerían

hasta incluir a los propios colonos; pero los primeros acusados solían ser indígenas. La demonología se extendió como un virus por todo el globo, mezclándose a su paso con creencias locales. En cada nueva ubicación los agentes de Satán salían a la luz y eran sometidos a juicios de bruja.

Capítulo 4

El juicio de Joan Wright: La magia práctica y la primera bruja de Estados Unidos

Un siglo y medio después de la muerte de Kari Edisdatter y Kirsti Sørensdatter, el futuro presidente de Estados Unidos Thomas Jefferson revolvía papeles en cafés y tribunales de Williamsburg, Virginia. Mirando a través de unas gafas que él mismo había diseñado, bajo la incierta luz de una vela, estaba buscando documentos de la primera colonia europea en el «nuevo mundo» —Virginia, fundada en 1607—. Como abogado, Thomas estaba bien relacionado con los establecimientos que los líderes cívicos de Virginia solían frecuentar, y como historiador sabía dónde buscar viejos documentos. Encontró tesoros. Uno de ellos era de la biblioteca del juzgado de Williamsburg. El juzgado había conservado los primeros registros de la colonia de Virginia, con sus páginas arrugadas y frágiles, a menudo «en tal estado de deterioro que las hojas se rompían al pasarse», como escribió Thomas a un amigo. En la década de 1770, había ciento cincuenta años de volúmenes en la biblioteca del juzgado de Williamsburg o desperdigados fuera de esta. Muchos de los documentos más antiguos de Virginia se habían vendido o tirado. Algunos se estaban usando como papel de desecho —trozos en los que los secretarios y los comerciantes de Williamsburg podían tomar notas cuando se reunían en la taberna Raleigh de Henry Wetherburn's, en el King's Arms de Jane Vobe o en el café Inglés de John Marot—.

No está claro dónde encontró Thomas su legajo de documentos del juzgado. Quizá en las mesas de juego del Apollo, donde había bailado con su amor de los tiempos de la universidad Rebecca Burwell, o en el salón de reuniones de Raleigh, donde ayudó a diseñar una agencia de

espionaje para las colonias americanas en la década de 1770. Pero fue un descubrimiento importante: un registro de casos del tribunal general de Virginia de la década de 1620. El tribunal general hacía honor a su nombre y atendía todas las disputas legales en el nuevo territorio. Sus jueces eran los altos funcionarios de la colonia, miembros de la compañía que habían financiado Virginia como plantación de productos de lujo como el tabaco y el vino. El tribunal atendía casos sobre derechos de las tierras, comercio, deudas y delitos contra la moral, y también otorgaba nuevas tierras a los colonos que llegaban de Inglaterra. Como se ocupaba de todo, sus documentos eran una valiosa fuente de información sobre la historia de América. Thomas probablemente quería utilizarlos para alguno de sus proyectos en marcha. Durante las décadas de 1770 y 1780, trabajó en una constitución para Virginia, un *corpus* de ley estatal y una historia.

Thomas lamentaba las pérdidas de documentos que se habían producido en la década de 1770, y escribía: «La experiencia nos ha demostrado que ni una ni varias copias manuscritas depositadas en los registros públicos pueden ser fidedignas durante un largo período de tiempo. Los daños causados por el fuego y los feroces enemigos han tenido mucho que ver con la pérdida que ahora deploramos». [1] Por eso guardó el precioso volumen en los estantes de Monticello, su propio hogar. Thomas Jefferson fue gobernador del estado entre 1779 y 1780, diplomático en Francia entre 1784 y 1789, secretario de Estado a su regreso y, por último, tercer presidente de Estados Unidos en 1801. Si alguna vez tuvo intención de devolver el manuscrito al juzgado de Williamsburg, se olvidó de hacerlo. Y, paradójicamente, fue para bien. En el mandato de Thomas como gobernador, todos los demás documentos tempranos del Tribunal General quedaron almacenados en Richmond, la nueva capital del estado de Virginia. Y durante la guerra de Secesión estadounidense, en la noche del 3 de abril de 1865, el ejército confederado en retirada los incendió. Todos se quemaron, y siglos de historia irreemplazable quedaron reducidos a cenizas y hollín. Salvo, por supuesto, el volumen bajo custodia protectora en los estantes de Thomas, que contenía detalles sobre el primer juicio de bruja documentado en América, contemporáneo de los juicios de Kari y Kirsti. Cuando pensamos en la historia de la brujería americana, quizá

lo primero que se nos viene a la mente es Salem, la ciudad de Massachusetts donde se desató la caza de brujas de 1692, y llena nuestra imaginación de agrios rostros puritanos y nieves de Nueva Inglaterra (la historia se cuenta más adelante en otro capítulo de este libro). Poca gente sabe que la primera caza de brujas de América se produjo casi mil kilómetros más al sur y setenta años antes que en Salem, entre comerciantes mundanos y propietarios de Jamestown, Virginia, que no tenían de puritanos lo más mínimo. Allí Joan Wright fue acusada de usar brujería en 1626. Ella no supo hasta qué punto su acusación se convertiría en un importante momento histórico —el primer juicio por brujería conocido en América—. Y tampoco le habría causado mayor impresión saber que se conservó en un libro atesorado por el presidente de la nueva nación que ella ayudó a fundar. Para Joan, el juicio de bruja fue solo una ordalía, una de tantas en una vida llena de avatares.

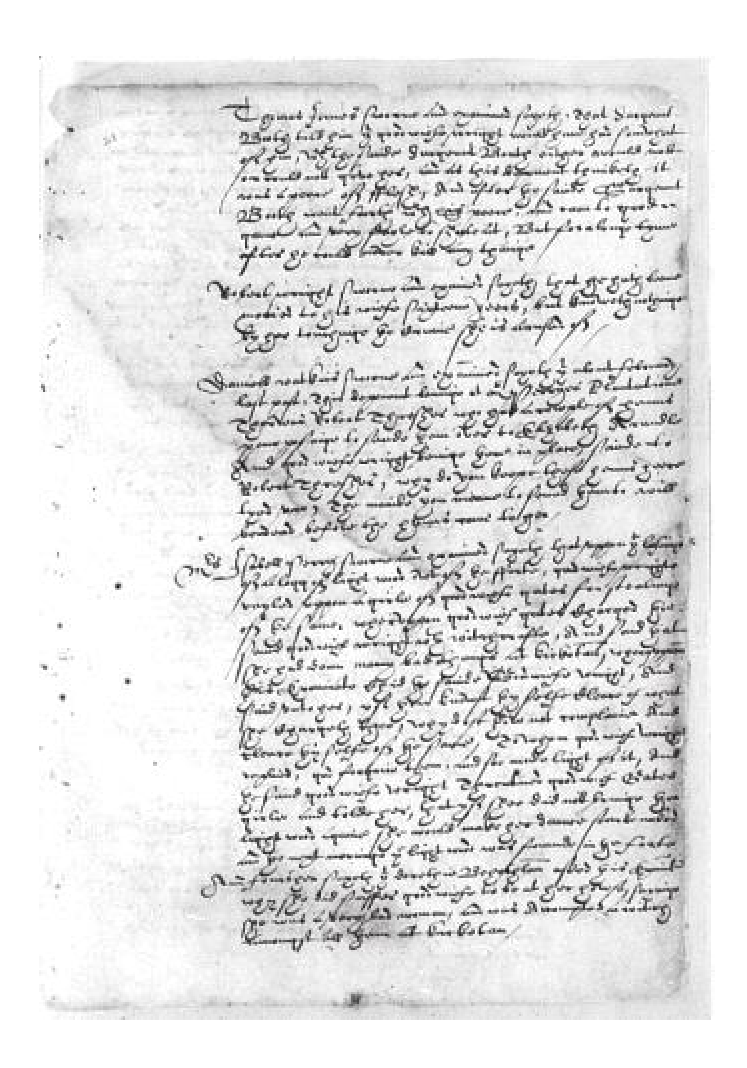


Figura 2. Una página del juicio de Joan Wrigth en el volumen del tribunal que perteneció a Thomas Jefferson. Muestra los testimonios de Daniel Watkins e Isabella Perry, ofrecidos durante la reaparición de Joan en el tribunal el 18 de septiembre de 1626.

Había nacido en la ciudad inglesa de Kingston-upon-Hull en torno a 1580-1590. Hull —como suele conocerse— se halla en el East Riding de Yorkshire, en la costa este del norte de Inglaterra. Los colonos partieron de Hull y de otros puertos ingleses para ir a América en busca de una vida mejor, estableciendo un brillante ejemplo para el «viejo» mundo en lo que se suponía que iban a ser las ciudades ideales del «nuevo». Pero, en lugar de eso, lo que la historia de Joan Wright nos muestra es una terrible realidad: los colonos se echaron al mar entre nobles palabras solo para sumirse en la persecución, el racismo, la misoginia y el juicio de bruja idénticos a los de la vieja Europa. ¿Cómo se llegó a aquel desastre?

Comencemos con una criada que trabajaba en una vaquería en la Inglaterra rural de comienzos del siglo XVII . En su juventud, la «bruja» de Virginia, Joan, había servido en Hull en una casa supersticiosa. Trabajaba en la lechería, procesando la leche para convertirla en mantequilla y queso. Muchas personas del siglo XVII ordeñaban sus vacas y elaboraban productos lácteos para uso doméstico o venta en los mercados vecinos. Ello requería destreza, equipamiento especial y un lugar frío. Así que, en la gélida quietud de la lechería de sus patrones, Joan desnataba y colaba la leche, prensaba y drenaba las cuajadas para hacer quesos y batía la crema para convertirla en mantequilla. Una mantequera es un barril de madera de forma cónica con una paleta vertical o «vara» en su interior —recordémoslo, porque tendrá importancia más adelante—. Dentro de la mantequera, la crema se separa de la leche líquida para hacer que su grasa se concentre al ser batida por la paleta. Y, mientras los grumos de grasa se rompen y se unen, se va formando la mantequilla. Luego esta se rebaña, se comprime, se sazona y se guarda. Hacer mantequilla no es fácil. Y en la Inglaterra del siglo XVII estaba limitado a los finales de la primavera y al verano, cuando la hierba exuberante producía leche con suficiente grasa. Pero en los tiempos anteriores a la existencia de refrigeración, la leche se cortaba con facilidad. Si eso ocurría, la grasa ya no llegaba a fundirse, y

ni horas enteras de trabajo lograban producir mantequilla alguna. Las lecheras, desconcertadas, a menudo concluían que las brujas habían lanzado un maleficio contra su mantequera para estropear la transformación casi mágica de la crema en mantequilla. Después de toda una mañana de trabajo se encontraban con las manos vacías ante una mantequera llena de líquido maloliente. [2]

Cierto día, mientras Joan hacía mantequilla en la casa donde servía, llamó a la puerta una mujer de la que, según Joan les diría a sus vecinos en América muchos años después, se sospechaba brujería. La mujer podría haber ido a la mansión a pedir limosna, que era una de las formas en que solían comenzar las acusaciones de brujería. A veces las acusaciones podían resultar de una disputa directa —como la de Helena Scheuberin y Jörg Spiess o la de Kirsti Sørensdatter y Anders Blom—, pero incluso los encuentros ambiguos podían despertar suspicacias. Y la gente pobre que iba de puerta en puerta pidiendo unas manzanas, un poco de levadura o de leche a veces era acusada de brujería. Si obtenían lo que iban buscando y se marchaban sonrientes, todo iba bien. Pero, si la petición era rechazada o parecían decepcionados por lo que recibían, las cosas podían acabar mal. En particular, si protestaban y luego alguna calamidad caía sobre propiedad que habían visitado, los dueños podían llegar a la conclusión de que habían lanzado un maleficio contra su hogar. Aunque los demonólogos insistían en que Satán siempre estaba implicado en aquellos ataques, no era frecuente que las acusaciones de vecinos contra vecinos lo mencionaran. Ellos creían en la brujería, pero no asumían al detalle las teorías demonológicas. Y las supuestas víctimas tampoco solían llevar la cuestión a la Iglesia o los tribunales del Estado. Lo normal era que encontraran sus propios remedios, conocidos como «contramagia». Algo que implicaba realizar algún rito mágico o emplear un hechizo para anular el supuesto ataque de la bruja —el tipo de magia que practicaba Anny Sampson—. Y esto fue lo que la empleadora de Joan planeó hacer. [3]

Aquel cálido día de comienzos del siglo XVII , la empleadora de Joan —la «señora», como la llamaban sus sirvientes— estaba al acecho para acusar a su visitante de brujería y actuar contra ella. Irrumpió en la vaquería y ordenó a Joan que interrumpiera su labor. «Siguiendo

instrucciones de la señora —explicaría Joan años después—, dejó que la paleta tocara el fondo de la mantequera y colocó las manos sobre esta». Sujetando la paleta con ambas manos, permaneció inmóvil y esperó nuevas órdenes. Se hizo el silencio, que sustituyó a los golpes y la fricción del trabajo en la mantequera. Y entonces la empleadora de Joan sonrió con aire triunfal y le dijo que mantuviera la paleta en el fondo de la mantequera mientras se asomaba a la puerta. La sospechosa de bruja merodeaba, inquieta. Pasado un rato, la empleadora de Joan regresó. Tanto su criada como su indeseada huésped seguían allí. Aliviada, pero confusa, Joan rogó a su señora «que preguntara a la mujer por qué no se iba». Y entonces se reveló el objeto de la larga espera de Joan mientras sostenía la paleta de la mantequera: era contramagia para hacer a la «bruja» confesar y eliminar el maleficio de la leche de la mantequera.

Sucedió algo asombroso, según Joan explicó años después. La sospechosa de bruja entonces «se hincó de rodillas y pidió perdón» a la señora. «Dijo que tenía la mano en la mantequera y no podía moverla hasta que la sirvienta volviera a levantar la paleta». Estupefacta, Joan liberó la paleta e inmediatamente «la bruja se marchó». Al parecer, la empleadora de Joan había atrapado bajo la paleta la mano de la bruja —o, al menos, una proyección imaginaria y espiritual de su mano que recibía el nombre de «espectro»— para que esta no se pudiera mover. Aquella mano mágica era la que estaba impidiendo que se formara la mantequilla. Ahora la bruja había sido víctima de su propio ataque y había retirado el maleficio, permitiendo que la mantequilla se hiciera.

La historia de Joan es un indicio de hasta qué punto podía estar arraigada la creencia en la brujería. No solo Joan y su señora, sino también la sospechosa de bruja coincidieron en que la proyección de una mano espectral era posible y en que aquella mano podía ser atrapada. ¿Pensaba la «bruja» realmente que su mano estaba en la mantequera? ¿Se inventó Joan la confesión de la mujer para lograr una buena historia? Sea cual sea la verdad, la confrontación demuestra que la magia formaba parte de la experiencia corriente; todo era tan real como un barril de madera o el sabor salado de la mantequilla en la boca. Y no hacía falta la demonología para darle sentido. Cuando no había un clérigo ni un funcionario del rey para hacer preguntas condicionadas

por la demonología, la gente trataba con las sospechosas de magia a su manera, y a veces se evitaba así un juicio de bruja. [4]

Más adelante en su vida, a más de seis mil kilómetros de distancia, Joan contó esa historia a sus vecinos en América junto con un segundo cuento de brujas y contramagia informal. Una vez, según Joan, su señora se había creído embrujada. Quizá se pensó víctima del maleficio de la mujer cuya mano quedó atrapada en la mantequera. La señora de Joan pudo haberla imaginado recorriendo espectralmente su casa, frotando por ella su mano amoratada y exhalando la enfermedad sobre su víctima. Entonces pidió ayuda a su criada Joan. Como en el incidente anterior, Joan tenía que esperar a que una mujer se presentara en la puerta. Y, cuando llegara, Joan tenía que coger una herradura que ya tenía preparada en la cocina y «lanzarla al horno». El horno era un receptáculo redondeado de ladrillo construido dentro de la chimenea, y Joan debía calentar la herradura en su interior. Cuando estuviera «al rojo vivo», Joan la usaría en un hechizo antibrujería. La herradura era de hierro, un material que se creía poderoso contra las brujas. En los hechizos de contramagia, se disparaban flechas con la punta de hierro a los barriles de cerveza para «desembrujarlos» y se clavaban cuchillos de hierro en las mesas donde se preparaba la comida. Y la herradura, con su amplia sonrisa y su peso tranquilizador, daba especial buena suerte. Tras sacarla del horno, Joan tendría que «arrojarla» a un recipiente que contenía «la orina de su señora». «Si la herradura estaba caliente, el corazón de la bruja enfermaría», explicó Joan. Con el siseo de la orina, la bruja se retorcería agónicamente y desharía el maleficio. Y en efecto, parece que el hechizo de la herradura de Joan fue eficaz. Cuando esta se enfrió, su señora se había recuperado. Y aquel hechizo de contramagia y su primera experiencia en la mantequera fueron la introducción de Joan a la brujería. De todo esto hablaría cuando, unos veinte años después, ella misma fuera llevada a juicio por brujería en Virginia. [5]

En algún momento anterior a 1610, Joan abandonó Hull y emprendió un terrorífico viaje por mar rumbo a América, igual que al mismo tiempo Kirsti Sørensdatter había emigrado al norte, a Finnmark, a miles de kilómetros de distancia. Kirsti viajó con su esposo, y Joan tal vez con algún empleador, siguiendo su puesto de trabajo, o tal vez sola. Puesto que no era una mujer rica, su pasaje probablemente fuera

costeado por un inversor colonial. Costear el pasaje a un inmigrante que viajara a América daba derecho al pagador a cincuenta acres de tierra colonial, un título denominado *head right* . Los criados y otros trabajadores manuales que embarcaban rumbo a América eran tratados de esa forma como objetos de inversión. La cabeza mareada por el balanceo de las olas de Joan bien merecía un patrocinador. En 1610 llegó a Virginia y se casó con el dueño de una plantación de tabaco y aserrador Robert Wright. Por primera vez en la vida de Joan, tenemos un apellido para ella: Wright era su nombre de casada. Robert llevaba desde 1608 en Virginia, adonde había llegado en un barco llamado Swan. En los términos de Virginia, era un «antiguo propietario de plantación»: el hombre o la mujer que había desembarcado en la colonia en los primeros tiempos, había vivido allí durante al menos tres años y se había pagado su propio pasaje. Y Robert Wright era un buen partido para Joan.

Robert había reunido suficiente dinero como para cruzar el mundo y luego —cuando la nueva colonia prosperó— había recibido al menos cien acres de la Compañía de Virginia por haberse financiado su propia emigración. Sin embargo, la tierra no le fue entregada como un lote utilizable de inmediato, y él tuvo que desempeñar otro trabajo mientras tanto. ¿Por qué eligió como esposa a Joan? Pudo ser tanto un matrimonio por amor como una cuestión de conveniencia mutua. La costumbre dictaba que los propietarios de plantaciones necesitaban esposas que llevasen sus hogares —preferiblemente, mujeres sensatas y trabajadoras que tuvieran hijos para ayudar en sus granjas y heredar el negocio—. Nuestra Joan cumplía esos requisitos. Se casó con Robert en 1610, probablemente poco después de que su barco atracara en el río James de Virginia y en la nueva iglesia de madera de la población conocida como Kecoughtan o Elizabeth City. Las cosas le habían salido bien hasta entonces. No tardó en convertirse en madre de dos hijos. Había cumplido con lo que requerían de ella los prácticos y tenaces fundadores de la colonia.[6]

*

Una vez en Virginia, los Wright vivieron en Kecoughtan, que los primeros documentos llaman Kickotan. Hasta 1610, Kecoughtan había sido un asentamiento nativo americano con dieciocho casas rodeadas de campos de maíz. Los habitantes habían abierto sus casas a exploradores blancos de paso como el capitán John Smith, que la había visitado en 1608, y habían compartido con ellos su comida —ostras, pescado, carne y pan—. Pero en 1609 empezaron los problemas. Hubo conflicto entre el pueblo vecino de los nansemond y los colonos, que habían obtenido por la fuerza sus alimentos, incendiado sus casas y destruido el cementerio de sus antepasados. Y en julio de 1610 aquella guerra colonial llevó el desastre a Kecoughtan. Un grupo de soldados se buscó problemas en el arroyo que había a unos treinta kilómetros de la aldea. Uno de ellos intentó apoderarse de una falúa de los nansemond en la orilla, y las gentes del lugar lo mataron. El teniente general sir Thomas Gates, que lideraba su tropa, decidió entonces atacar Kecoughtan como represalia, a pesar de que su población pertenecía a otra tribu. Sus hombres sacaron a rastras de sus casas a los aldeanos, mataron a una docena de sus antiguos anfitriones e incendiaron sus hogares. También se apoderaron de sus cosechas. Que el ataque se produjera durante la época de la recolección no fue casual: más de ciento cincuenta fanegas de maíz fueron requisadas de los campos de Kecoughtan y embarcadas rumbo a la isla Jamestown para alimentar a sus hambrientos colonos, y luego los colonos se apoderaron de los campos de maíz y de la aldea.

Habiendo logrado su objetivo, la milicia de sir Thomas construyó dos empalizadas de madera en Kecoughtan y les puso nombre en honor de los hijos de nuestros viejos conocidos el rey Jacobo VI y la reina Ana, que ahora gobernaban Escocia e Inglaterra. Las empalizadas, Fort Henry y Fort Charles, formaron la base de un plan para colonizar la zona. Kecoughtan pasó a llamarse Elizabeth City, en honor a la hija de Jacobo y Ana. Y se construyó una iglesia que probablemente fue la misma en la que Robert y Joan Wright se casaron poco después. [7] Robert y Joan prosperaron trabajando para otras familias en sus plantaciones y creando negocios paralelos como fuentes de ingreso independientes. A mediados de la década de 1620, los encontramos viviendo en Elizabeth City con la familia Bonall, viticultores franceses que habían ido a América a plantar viñas. Los Bonall tenían una viña en

Buck Row o Buckroe, cerca de Elizabeth City, al este del asentamiento principal a orillas de un arroyo. En 1625, cuando se elaboró un censo militar, Robert, Joan Wright y sus dos hijos estaban viviendo con los viticultores Anthony Bonall y Elias Legardo, dos jóvenes criados ingleses, William Binsley y Robert Godwin, y otros dos criados franceses. Fuera de la casa de los Bonall, las habilidades físicas de Robert como aserrador eran demandadas para talar las nuevas tierras, construir fuentes y casas y proporcionar tablones para cajas y barriles. [8] Mientras tanto, Joan trabajaba médica y espiritualmente como partera y adivina. Por desgracia, como en Austria, Escocia, Noruega e Inglaterra, ese tipo de trabajos también allí solía atraer sospechas de brujería.

A su alrededor, Elizabeth City iba creciendo rápidamente, a medida que los barcos llegaban regularmente repletos de emigrantes. La mayoría de los recién llegados eran ingleses, pero había también escoceses, irlandeses y gentes de la Europa continental —holandeses, polacos e italianos— que llevaban consigo una rica mezcla de tradiciones mágicas. Hacia mediados de la década de 1620, había al menos veinte africanos en Virginia, los primeros de tantos para los que el «nuevo mundo» se convertiría en prisión. Los esclavos negros llegaban a la colonia para trabajar en las granjas de tabaco; de modo que algunos de los vecinos de Joan eran o esclavos o traficantes de esclavos. Pronto los propietarios de las plantaciones dejaron a aquellos africanos en sus testamentos a sus descendientes junto con el ganado, las cosechas y las armas, dando comienzo a una historia de violenta explotación. Los virginianos ricos también mantuvieron criados blancos a sueldo en condiciones miserables. En 1624 se acusó a los patrones John y Alice Proctor de matar a golpes a dos de sus criados. Algunos se vieron obligados a seguir trabajando para sus empleadores muchos años después de que sus contratos hubieran expirado, medio muertos de hambre y sin cobrar. A diferencia de sus compañeros esclavos, pese a todo, ellos estaban sometidos a contratos y podían luchar en los tribunales por su libertad y por un pasaje que les permitiera volver a sus hogares. Pero el poder irresponsable de la élite virginiana significaba que los derechos teóricos de otros a menudo fueran ignorados.

La colonia era un lugar duro para vivir. Joan y Robert Wright sobrevivieron hasta 1626 gracias a su resistencia y, sobre todo, a su

buena fortuna. En ese momento el tribunal falló a su favor, y en abril de 1626 a Robert se le concedieron los daños y perjuicios causados por George Fryer, que le debía el trabajo de tres semanas. [9] Los Wright eran empleables y sabían adaptarse, y esa era la razón por la que habían ido a Virginia para empezar. Desde la orilla llana y pantanosa de Buckroe podían contemplar el viejo mundo que habían dejado atrás y pensar en lo lejos que habían llegado. Pese a las penalidades, habían salido adelante manteniéndose sanos, concentrados y al abrigo de noches oscuras y largos inviernos. Quizá paseaban por la orilla de arenas doradas, cogían las fresas que enjoyaban la hierba, pescaban en las ciénagas y chapoteaban en las olas. Los Wright poseían actitudes y habilidades prácticas y Joan contaba además con una imperturbable fe religiosa en que todo saldría bien. Necesitaría esta fe a medida que la colonia de Virginia fuera creciendo. A mediados de la década de 1620, Elizabeth City y la capital colonial de Jamestown se hallaban densamente pobladas por más de 1300 habitantes entre los dos asentamientos, pero se trataba de supervivientes del hambre, los ataques de nativos americanos y una epidemia que, en total, había acabado con la vida de más de 3000 colonos.

Como trasfondo de la vida de Joan se alza, imponente, un hecho gigantesco y terrible: tanto ella como sus vecinos vivían bajo la sombra cotidiana del hambre y la muerte violentas porque eran los invasores inexpertos de una tierra ajena. No sabían cultivar unos productos que no conocían; así que los robaban. No entendían las culturas nativas americanas, y por eso sus líderes fracasaban al intentar crear sólidas alianzas, del mismo modo que los noruegos habían fracasado con los samis. Aquello no era sostenible, y el 22 de marzo de 1622 un ejército de nativos americanos atacó las aldeas de colonos de Virginia con la intención de matar hasta al último de sus pobladores. Invadieron las plantaciones al sur del río James. Murieron más de trescientas personas por toda la colonia —víctimas de las flechas y las hachas, perseguidas y apuñaladas, arrastradas a los pantanos y ahogadas—. Solo unos pocos sobrevivieron escondiéndose o resistiendo hasta que sus asaltantes se marcharon. Entonces, traumatizados y perdidos, salieron de entre la maleza y las ruinas y huyeron a Jamestown. ¿Dónde estaban Joan y Robert aquel día? Probablemente en Elizabeth City, más a salvo en su

península que en las tierras al sur del río. ¿Huirían para salvar la vida o se quedarían allí y cruzarían los dedos? Lo que fue de Joan después no pudo ser tan malo como aquellos días de la primavera de 1622 en que cazadores expertos recorrieron los campos intentando matarla.

Los colonos que sobrevivieron a «la Masacre», como se la llamó, aún no habían visto el final de sus problemas. Los archivos de la colonia están salpicados de bajas «a manos de los indios». Y, como consecuencia, a partir de 1622, los colonos vivieron bajo una estricta disciplina militar con centinelas que patrullaban sus comunidades vigilando la llegada de asaltantes del exterior, pero también, cada vez más, las tachas en las vidas de los colonos. En cierta manera, ello no fue más que un endurecimiento de las restricciones ya existentes sobre su libertad. En algún momento entre 1611 y 1616, una mujer llamada Jane Wright —que podría ser nuestra Joan, pero no es probable que lo sea, pues tanto una Jane Wright como una Joan Wright aparecen en los registros coloniales— fue literalmente azotada por haber cosido unas camisas de mala calidad para el ejército colonial. Las protestas siempre habían sido castigadas de forma severa. [10] Pero en 1623, además de las amenazas externas, y en parte a causa de ellas, Jamestown se había quedado sin víveres. La gente había abandonado las granjas del interior «por el peligro que suponía cultivarlas». Como suele ocurrir, la enfermedad siguió al hambre y una epidemia de fiebre se extendió y acabó con muchas de las familias mal alimentadas que habían escapado a la masacre. A causa de aquellos desastres, la Compañía de Virginia que había fundado la colonia quebró en 1624. De manera que en 1626 un nuevo gobernador intentó controlar con mano más firme la vida colonial. Los colonos hicieron acopio de armas y recibieron entrenamiento militar; el movimiento quedó más restringido y hubo cambios religiosos. La oración diaria fue entonces obligatoria según una ortodoxia protestante más estricta —concretamente, la doctrina anglicana de la Iglesia de Inglaterra— y se tomaron medidas enérgicas contra el «pecado». Las vidas privadas de los colonos dejaron de ser privadas y el foco se puso sobre las mujeres: varias fueron procesadas por ebriedad, prostitución o adulterio. Y Joan, con su trabajo médico y mágico, empezó a deslizarse hacia el peligro. [11]

Al fundar su colonia, los virginianos habían importado a sus leyes la

Ley de Brujería de 1604 introducida por el rey Jacobo VI de Escocia un año después de convertirse también en Jacobo I de Inglaterra. Como cabría esperar de Jacobo y sus cortesanos, la ley estaba bajo el influjo de rigurosas lecturas sobre demonología. Prohibía «cualquier invocación a un diablo o espíritu maligno», así como cualquier interacción con ellos. Nadie debía «consultar, hacer tratos, proteger, emplear, alimentar o recompensar a diablo o espíritu maligno alguno con ninguna finalidad o propósito». La profanación de tumbas con fines mágicos quedaba específicamente prohibida; lo que sugiere una preocupación por el empleo de partes del cuerpo como los huesos o la carne mencionados en las acusaciones de Innsbruck y North Berwick: nadie debía «sacar hombre, mujer o niño de su tumba ni de ningún otro lugar donde descansara su cuerpo, ni emplear la piel, el hueso ni parte alguna del cadáver de una persona para ninguna forma de brujería, hechicería, amuleto o encantamiento». Todo aquel que se sirviera de algún tipo de brujería para matar o causar daño a una persona debería ser ejecutado junto con todos sus cómplices: «instigadores, colaboradores necesarios o consejeros». Los delitos menores, como emplear magia para encontrar bienes robados, eran castigados con la cárcel. [12] Tres décadas después de la Ley de Brujería y a miles de kilómetros de distancia, Joan Wright sería juzgada bajo una ley antibrujería concebida en parte como respuesta a los juicios de Anny Sampson y Gillie Duncan y formulada por uno de sus jueces. Se buscaba el mismo objetivo: la ejecución de las brujas que supusieran una amenaza para el Estado. Pero, donde muchas de las afirmaciones más extraordinarias de los demonólogos entraron en juego en los juicios de North Berwick, los virginianos se mostraron como gentes pragmáticas sin un gran interés por la teoría demonológica, y esa falta de interés daría forma al juicio de Joan.

La preocupación del Estado por la brujería se hallaba directamente encarnada en los militares que acusaron a Joan Wright en septiembre de 1626. Como con Anny, Gillie, Effie y las demás en Escocia y con Kari, Kirsti y sus compañeras acusadas en Finnmark, el juicio de bruja de Joan se representó en un contexto de crisis interrelacionadas. En la

Escocia de la década de 1590 la preocupación por la sucesión, la guerra civil y el cambio religioso cristalizaron en el temor a que sus reyes se perdieran en el mar. En Noruega, un naufragio masivo unió de igual modo las preocupaciones por el Gobierno y la religión, a las que se sumaron los temores hacia los samis indígenas. En Virginia, los problemas fueron similares: el hambre, la enfermedad y el ataque nativo americano, el Gobierno militar y el colapso financiero. En todos aquellos lugares, las creencias religiosas de la Reforma dieron forma a los temores a enemigos satánicos dentro de la comunidad que más tarde quedaron redefinidos por las preocupaciones locales. Especialmente vulnerables fueron las mujeres que destacaban de alguna manera: por su manera de hablar, por sus creencias, por sus habilidades, por su conducta o actitudes. Quizá si esas brujas eran encontradas y extirpadas de ella —razonó la soldadesca virginiana—, Dios sonreiría a la colonia. Su suerte cambiaría y los gobernadores militares, comerciantes y granjeros con sus esposas podrían vivir el sueño de la libertad y la abundancia que habían imaginado cuando abandonaron el «viejo» mundo y navegaron hacia los confines del mapa para empezar una nueva vida en Virginia.

El primero de los denunciantes de Joan fue el teniente Giles Allington. En sus declaraciones sobre sí mismo y sobre ella, realizadas ante un magistrado del que desconocemos el nombre, a finales del verano de 1626, Giles nos muestra tanto el contexto de sus sospechas —las tensiones más amplias de la vida colonial— como la razón de sus temores específicamente centrados en Joan. Igual que Robert Wright, él era un antiguo propietario de plantación dueño de cien acres de tierra a unos treinta kilómetros al oeste de Buckroe. Venía de una familia inglesa acaudalada y estaba construyendo una vida exitosa en Virginia. Tendría que haberse sentido a salvo, pero no fue así. En primer lugar, explicó al magistrado que él y sus compañeros oficiales últimamente habían experimentado un empobrecimiento de la caza. «Apenas hay buenas piezas a las que disparar», y algunos llevaban más de un año sin cazar nada, afirmaba con preocupación. Otro de los denunciantes, Thomas Jones, un tejedor de Pasbehays, cerca de Jamestown, confirmaba lo que decía Giles. El ejemplo más llamativo era el del sargento Reynold Booth, del que ambos decían que había salido con su

arma, y «había encontrado buenas piezas, pero no había sido capaz de matar a ninguna en mucho tiempo». Reynold llevaba en Virginia desde 1609, por lo que su conocimiento local y sus habilidades deberían haber sido óptimas para ayudar a satisfacer la desesperada necesidad de víveres de la colonia. Pero no fue así. Y, aunque no era habitual culpar a las brujas de interferir en la caza, los hambrientos vecinos de Joan, incluido Giles, habían empezado a pensar que solo la brujería podía explicar el nerviosismo de los ciervos y las aves que solían cazar y el hambre de aquellos que necesitaban su carne.

Pero otro temor de Giles hacia Joan era de carácter más personal. Unos seis meses antes había tomado algunas malas decisiones acerca del cuidado de su esposa embarazada. El parto fue peligroso para la madre y para el bebé y preocupante para la comunidad, que dependía de la crianza de los niños. En 1625, se envió un contingente de mujeres a Virginia para proporcionar madres a los futuros colonos, y unos pocos meses después al Tribunal General llegaba un caso de negligencia contra el doctor en medicina John Pott por no alimentar con carne a una mujer embarazada y supuestamente haberle causado un aborto. [13] Con semejante grado de susceptibilidad en torno a los partos, Giles se encontró ante un asunto delicado cuando llegó la hora de escoger una partera. Acudió a Joan, que debía de tener una buena reputación por sus habilidades médicas para atraer la atención de la familia de un teniente. Pero cuando Giles se lo dijo a su esposa, esta se opuso a su elección porque Joan era zurda. A veces se pensaba que los zurdos traían mala suerte: por algo la mano izquierda era la «siniestra» del latín, mientras que la mano derecha era la «diestra». Atrapado por los inesperados temores de su esposa, Giles tuvo que retirar su invitación a Joan, privándola así de un lucrativo trabajo. Y, como era reacio a enfrentarse a ella para abordar el asunto del trabajo perdido, no lo hizo. Torpemente, la evitó.

En lugar de Joan, la esposa de Giles le pidió a otra mujer, llamada Katherine o Eleanor Graves, que fuera su partera. Pero este desprecio enfureció a Joan, que cuando al fin supo lo ocurrido, estalló. Se dirigió a la granja de los Allington el día después del nacimiento del bebé, y Giles declaró que «se había marchado de la casa muy descontenta por el hecho de que otra partera se hubiera ocupado de su esposa». De

repente, Joan se hallaba en la misma situación de la «bruja» que apareció en la puerta de la vaquería en Hull tantos años atrás: una figura incómoda que desde el umbral miraba con mala cara. Nadie quería contrariar a una partera y curandera; como Anny Sampson, se trataba de personas temidas por sus habilidades secretas. Poco después de que Joan se marchara enfurecida, la esposa de Giles cayó enferma por un absceso en el pecho. Y, aunque se recuperó, fue el propio Giles el que enfermó a continuación, y finalmente fue el bebé el que cayó enfermo y murió con solo cuatro meses de vida. Afligido y atemorizado, Giles se convenció de que la culpa era de Joan Wright. [14]

Además del de partera, Joan practicaba discretamente otro oficio que la habría hecho sospechosa ante los Allington cuando supieron de él. Adivinaba el futuro, ya fuera como servicio independiente o como parte de su mística medicinal. Quizá ella diera a entender que sabía cosas secretas; que poseía habilidades y percepciones especiales. Por desgracia, muchas de sus predicciones tenían que ver con la muerte. Una de sus denunciantes, Rebecca Gray, explicó al magistrado qué clase de afirmaciones hacía Joan sobre el futuro. Rebecca contó que Joan le había dicho que sabía «por una marca que [Rebecca] tenía en la frente que iba a enterrar a su marido». Joan quería decir que por una invisible señal que había en el rostro de Rebecca sabía que esta sobreviviría a su esposo. Rebecca añadió que Joan le había dicho algo parecido al propietario de una plantación llamado John Felgate. Joan le dijo a este que perdería a su esposa, y así fue. Y, por último, Rebecca dijo que Joan había sido capaz de anunciarle a Thomas Harris que su esposa iba a morir antes que él cuando la pareja acababa de prometerse. Thomas poseía setecientos acres y era un buen partido, pero se rumoreaba que también era un mujeriego con varias amantes, y se pensaba que su esposa había muerto de forma prematura. Al parecer, Joan habría sabido todo lo que iba a pasar años antes: ¡tenía que ser una bruja! [15]

Con aquellas importantes propiedades en juego, quienquiera que pudiera prever qué cónyuge iba a morir primero dejando todos sus bienes terrenales al otro era alguien cotizado. Rebecca Gray había invertido especialmente en ese tipo de conocimiento: ella misma era la tercera esposa de Thomas Gray de Gray's Creek, propietario de casi quinientos acres. Rebecca comprendía la fragilidad de la vida y el

legado; era viuda cuando se casó con Thomas; y su anterior esposo, Daniel Hutton, había muerto sin dejar testamento escrito. Él le había dejado en herencia sus tierras verbalmente, y tuvo suerte de que se diera por buena su palabra. No había duda de que Rebecca había reflexionado profundamente acerca de la muerte prematura. [16] Y no era la única. Alice Baylie dijo haberle preguntado a Joan «si su marido la enterraría a ella o ella lo enterraría a él», pero Joan se había negado a contestar. Esto debió ser poco antes del juicio por brujería, porque Joan había respondido de forma provocadora: «Podría decírtelo, si quisiera, pero me censuran por tales cosas [me acusan de brujería por hacer ese tipo de predicciones] y ya no las diré más». Aunque ya «no iba a hacer» más predicciones, las palabras de Joan nos muestran que estaba orgullosa de su autoridad y verdaderamente se creía capaz de ver el futuro si así lo quería.

Rebecca y Alice temían sus adivinaciones, al igual que varias familias con granjas al sur del río James en Pace's Paines. En 1625, Joan y Robert Wright se trasladaron a Pace's Paines desde Elizabeth City. Pero allí no fueron bienvenidos. Al declarar contra ella, su nuevo vecino, Daniel Watkins, dijo que poco después de la llegada de Joan le había hablado de forma desagradable al granjero Robert Thresher a propósito del regalo de unos pollos a una muchacha que acababa de quedarse huérfana. «¿Por qué llevas ahí atadas esas gallinas?», le preguntó. «La joven a la que se las va a dar estará muerta antes de que le lleguen». Aquellas predicciones hicieron que los propietarios de las plantaciones de Pace's Paines, el concejal William Perry y su esposa Isabella, expresaran sus propios temores. [17]

Isabella recordaba a Joan amenazando a una criada de Elizabeth Gates —la esposa de Thomas Gates, el invasor de Kecoughtan— con «hacerla bailar desnuda» empleando la magia. Se trataba de una idea alarmante entre mujeres respetables, y por eso Isabella y Elizabeth «acusaron a la susodicha señora de Wright de brujería». Se decía que incluso hubo quien pidió explicaciones a Isabella de «por qué permitió que la señora [Wright] se quedara en su casa, siendo esta una mala mujer y tenida por bruja» cuando vivió en Elizabeth City. Siguieron más acusaciones. Por supuesto, la gente hablaba de las habilidades de Joan y de su pasado. También Joan volvía la vista atrás a su vida

anterior, pues fue a Isabella Perry a quien le contó las dos historias sobre sus primeros encuentros con la brujería en Hull. [18]

De manera que, con las sospechas de que había poseído habilidades mágicas durante mucho tiempo y de que estas se habían convertido en brujería, Joan fue denunciada por bruja ante un magistrado y juzgada por el Tribunal General de Virginia. Los hombres reunidos para juzgar su caso el 11 de septiembre de 1626 eran tres de los más altos funcionarios de la colonia: el gobernador, sir George Yeardley; el capitán Francis West, que sería gobernador a partir de 1627, y el doctor John Pott, que sucedió a este como gobernador en 1629. [19] Aquellos jueces oyeron los testimonios en contra de Joan. No hubo jurado, pues regía la norma militar. Sin duda parecía un caso sólido movido por emociones genuinas: el duelo, el miedo y la furia. Algunos de los denunciantes eran ciudadanos destacados como los Allington y los Perry. Pero, curiosamente, ningún clérigo intervino y ninguna de las preocupaciones de la demonología se mencionan en los documentos del juicio que han sobrevivido. Al contrario, el juicio de bruja de Joan estuvo concebido como un ejercicio práctico que trataba sobre asuntos prácticos: amenazas sobre la provisión de víveres de la colonia y sobre las vidas y la seguridad de los colonos del presente y del futuro. Satán no tuvo una sola mención, ni tampoco la mayoría de los delitos recogidos en la Ley de Brujería. Por mucho que la demonología diera forma al pensamiento de los colonos en general, su juicio de bruja no fue tanto una cruzada contra una conspiración satánica como una respuesta doméstica a preocupaciones mundanas. Eso favorecía a Joan. La ley no permitía la tortura, y no se esperaba que confesara visiones satánicas bajo coerción. Y, aunque no tenía abogado, se permitió a Robert Wright hablar en favor de ella. Llevaba «casado con su esposa dieciséis años, y nada sabía en lo tocante al delito del que se la acusaba», dijo. Era una declaración contundente que debió serle de ayuda.

Desafortunadamente, no sabemos lo que la propia Joan dijo en su juicio. Las actas del tribunal ni siquiera recogen una declaración de culpabilidad o de inocencia. Pero sí algo que Joan dijo antes del juicio y que nos da un indicio de su probable respuesta ante el tribunal. Cuando discutían el supuesto ataque de Joan a Elizabeth Gates, Isabella Perry le había preguntado a Joan por qué no había denunciado a su acusadora

por difamarla: «Si eras inocente de aquello de lo que te acusaban, ¿por qué no protestaste y limpiaste tu nombre?». Joan respondió con sorprendente serenidad cristiana. «Que Dios los perdone», dijo sin más, e Isabella pensó que ella «no le había dado importancia», que había menospreciado las acusaciones. Aunque no tengamos el testimonio de su declaración, Joan ya había dicho que no era una bruja apelando a la instancia moral suprema como una buena cristiana.

Quizá creía que las habilidades para defenderse de la brujería que había aprendido en Inglaterra y su conocimiento profético la convertían en un tipo de cristiana especial —en una mística que conocía los secretos de Dios—. Encontraremos otras mujeres de esta índole más adelante en nuestro libro: en la Francia del siglo XVIII y de nuevo en tiempos de guerra en Gran Bretaña, que en ambos casos fueron objeto de juicios de bruja. Como le ocurrió a Helena Scheuberin, incluso las mujeres piadosas eran acusadas de brujería si se reivindicaban demasiado ruidosamente o cuestionaban a hombres poderosos. Pero tal vez aquel «que Dios los perdone» salvó a Joan, porque no fue juzgada de inmediato como un claro e inminente peligro satánico, y su caso se aplazó hasta la siguiente reunión del tribunal. El 18 de septiembre, dos testigos confirmaron en otra vista las historias que Daniel Watkins e Isabella Perry habían contado acerca de sus tratos con Joan, pero no se recoge veredicto alguno.

Y ahí termina el testimonio. Es llamativo que una cuestión tan importante como la vida o la muerte de esta mujer no quedara documentada. El vacío resulta a la vez terrible y reconfortante. En primer lugar, las vidas de los sospechosos de brujería en el siglo XVII no solían valorarse demasiado. Hacia 1600 las acusaciones eran comunes por toda Europa y se habían propagado hasta América, donde proliferarían. En gran parte del mundo cristiano, los cambios de la Reforma que arrebataron a la Iglesia poderes legales supusieron que los sospechosos de brujería ya no fueron investigados por tribunales eclesiásticos, donde al menos se prestaba atención a interrogar con detalle al acusado. En los sistemas del nuevo Estado y la justicia

colonial, los tribunales a menudo no dedicaban a las acusaciones de brujería más tiempo que a un robo menor. Joan solo tendría un juicio breve: el Tribunal General de Virginia basaba su práctica en la de las audiencias inglesas, donde la mayoría de los juicios no llevaban más de quince o veinte minutos. Los juicios de bruja ya no eran nuevos y, sorprendentemente, habían dejado de ser especiales. En segundo lugar, sin embargo, el entusiasmo inicial de las investigaciones dirigidas desde el punto de vista de la demonología por la Iglesia y el Estado decayó en muchas jurisdicciones hacia mediados de la década de 1620. Mientras que las leyes antibrujería seguían en vigor y aún había agentes del Estado persiguiendo brujas, algunos regímenes dejaron de aplicar sus propias leyes. En algunos casos se prohibió la tortura porque se asociaba con los abusos de la Inquisición. Incluso el rey Jacobo había empezado a mostrar dudas acerca de la caza de brujas después de ser testigo de varias falsas acusaciones y, en los años inmediatamente posteriores a su Ley de Brujería de 1604, estuvo implicado en varios juicios ingleses en los que los sospechosos quedaron absueltos y los denunciantes fueron condenados por mentir. [20] De modo que los tribunales del Estado podían absolver a sospechosos de brujería, especialmente si los denunciantes parecían inseguros o prejuiciosos y los sospechosos inspiraban compasión o se defendían a sí mismos de una manera inteligente. Cualquiera de estas cosas podría haber determinado el destino de Joan.

Por una parte, no hay evidencia de que Joan fuera condenada ni ejecutada, pero, por otra, muy bien podría haber sido condenada también. Otros colonos fueron condenados a muerte, como Daniel Frank, ejecutado en 1622 por robar al gobernador; por lo que sabemos que la pena capital se empleaba, aunque no haya testimonios de ejecuciones de brujas. En algunos casos las sentencias de muerte no han quedado registradas en los libros del tribunal, pero se ha sabido de ellas por alguna mención fortuita en un testimonio posterior. Richard Cornish fue ejecutado por violar a un compañero de tripulación a comienzos de la década de 1620, pero solo lo sabemos porque un testimonio detalla que sus amigos fueron procesados en 1625 por haber declarado en su contra. Otra razón para el optimismo es que los delitos menores también se castigaban de manera más leve de lo formalmente

requerido por la ley. Se penaba con latigazos o multa comprometerse con dos posibles esposos, pero cuando se condenó a Eleanor Sprague por ello en 1624, la sentenciaron tan solo a confesar su falta en la iglesia. En 1626, John Ewins recibió ochenta latigazos por fornicación reincidente con Jane Hill, pero ella, como Eleanor, solo tuvo que confesar su falta en la iglesia.[21] Las autoridades de Virginia trataron con rigor a algunas mujeres, azotándolas por delitos menores, pero a veces optaron por la misericordia. Las esposas y madres potenciales escaseaban, y ejecutar a una mujer joven —alguien a la vez vulnerable y útil— pudo haberle parecido al tribunal tanto una crueldad desde el punto de vista ético como un derroche desde el punto de vista práctico. Un demonólogo habría insistido en matar a Joan como hereje satánica cuya alma estaría para siembre manchada por el pecado; la administración virginiana se preocupaba más por su cuerpo y su contribución práctica a su proyecto.

Joan Wright probablemente sobreviviera, así pues, tal vez absuelta o condenada a un castigo menor que la horca. Lo cierto es que nadie menciona ninguna bruja ahorcada en los documentos conservados de Virginia. Joan hizo lo que pudo para salvarse: habló con indulgencia en los términos convencionales cristianos sobre sus enemigos; una buena estrategia. Pero las consecuencias de su juicio siguen siendo profundamente perturbadoras. Sabemos que la familia Wright tuvo que dejar su hogar y que su negocio se resintió. El 13 de enero de 1627, Robert Wright solicitó al Tribunal General que se le permitiera volver al otro lado del río James, desde Pace's Paines a Jamestown. El tribunal se lo concedió y el 27 de agosto le otorgaron doce acres al este de Jamestown para construirse una casa junto a un pantano. Pero la tierra tenía el poco prometedor nombre de Labour in Vain [Trabajo en vano] y era de mala calidad. En octubre, Robert encontró una nueva oportunidad de negocio. Junto con Andrew Rawleigh alquiló por diez años una carpintería en Jamestown que el anterior inquilino, Thomas Grubb, les había dejado en su testamento. Pero la vida no era fácil. El 14 de enero de 1628 Robert fue arrestado por una deuda de mil

doscientas libras de tabaco, y el 2 de marzo fue a la cárcel por dos deudas diferentes. Los Wright habían sufrido un gran daño en su reputación. Habían sido expulsados de las vidas que habían construido en Elizabeth City y más tarde en Pace's Paines. Quizá se desconfiaba de Robert por ser el marido de la «bruja» y su negocio se arruinó a consecuencia de ello. [22] En cualquier caso, podemos estar seguros de que el futuro de Joan, el de su esposo y el de sus hijos en América sufrieron un daño permanente por su juicio de bruja.

Capítulo 5

El juicio de Bess Clarke: Discapacidad y familias demoníacas durante la Revolución inglesa

Aunque la primera oleada de la demonología había decrecido un tanto en la Europa occidental en la tercera década del siglo XVII , la influencia perniciosa de la teoría aún persistía. A pesar de las diferencias de opinión acerca del papel de Satán y de algunas inquietudes sobre las falsas acusaciones, la era de los juicios de brujas estaba lejos de haber llegado a su fin. Los confines coloniales de Europa y las Américas, lugares como Vardø o Jamestown, tampoco eran los únicos donde se celebraban juicios de bruja, aunque el choque entre culturas en ellos ayudara a crear los temores que conducían a la denuncia. Aún se acusaba a las brujas por centenares a lo largo de todo el viejo corazón de Europa: en la década de 1630 se celebraron juicios en Wurzburgo, Alemania, Loudun en Francia y Trento en Italia. Por toda Europa las renovadas guerras se propagaban entre las facciones católicas y protestantes con los continuos cambios religiosos de la Reforma, y en cada momento la secta dominante perseguía a las demás.

Veinte años después de la ordalía de Joan Wright, los protestantes de la costa este de Inglaterra desde la que ella había emigrado se hallaban en medio de una guerra civil, en parte debida a desavenencias religiosas y en parte a una crisis de la autoridad real que acabaría con la ejecución del rey Carlos I, hijo de Jacobo VI, en 1649. Durante aquel trauma nacional, las gentes del sudeste de Inglaterra ejercieron una prolongada caza de brujas entre 1645 y 1647. Docenas de ellas fueron ejecutadas sin que haya quedado siquiera testimonio de sus nombres hoy. La fricción entre las sectas religiosas se encarnó en muchas de las acusaciones, con

protestantes disidentes que habían rechazado el control anglicano tanto dirigiendo acusaciones como convirtiéndose en víctimas de ellas. Pero, aunque la teoría demonológica de alto nivel y los temores hacia la herejía estuvieran tras el juicio —como había sucedido en Austria, Escocia y Noruega—, los investigadores ingleses de la década de 1640 eran cazadores de brujas *amateurs* , al igual que las gentes de Virginia. Funcionarios de bajo nivel de la Iglesia y el Estado a los que se unían ciudadanos entusiastas con imprecisos temores hacia la brujería más que demonólogos profesionales.

Esta descentralización de la caza de brujas se produjo porque la Iglesia y el Estado de Inglaterra de hecho habían colapsado: aunque hubiera querido, el rey ya no habría podido autorizar juicios de bruja porque en 1645 estaba huido. La Iglesia anglicana, de la que era cabeza, había perdido también su autoridad. Aunque no equiparable en todos los aspectos, el Gobierno en algunas zonas de Inglaterra se parecía al de una autoridad colonial descentralizada y las gentes de aquellos territorios parcialmente autónomos —gobernadores militares, clérigos y ciudadanos particulares— tenían que establecer sus prioridades e idear sus procedimientos prácticos. En este sentido, los juicios de bruja del este de Inglaterra fueron como el de Joan Wright en Virginia. Las gentes del este de Inglaterra diseñaron procedimientos para investigar la brujería que se basaron en el consejo de cazadores de brujas *amateurs* : hombres que habían leído sobre demonología y habían asimilado gran parte de los principios de la teoría demonológica, pero carecían de cualquier papel oficial o doctrina fija. Estaban abiertos a escuchar a los sospechosos hablar de sus creencias mágicas como un modo de «descubrimiento» experimental, literalmente el *des-cubrimiento* de los caminos ocultos de Satán. El resultado fue una caótica y controvertida serie de juicios de bruja que implicó a comunidades de siete condados y sirvió para establecer la autoridad de los cazadores de brujas locales por un tiempo antes de acabar con ella para siempre. Los cazadores de brujas estaban en general aliados con el bando insurgente y finalmente victorioso de la guerra civil, así como con el grupo religioso que conocemos como «puritano».

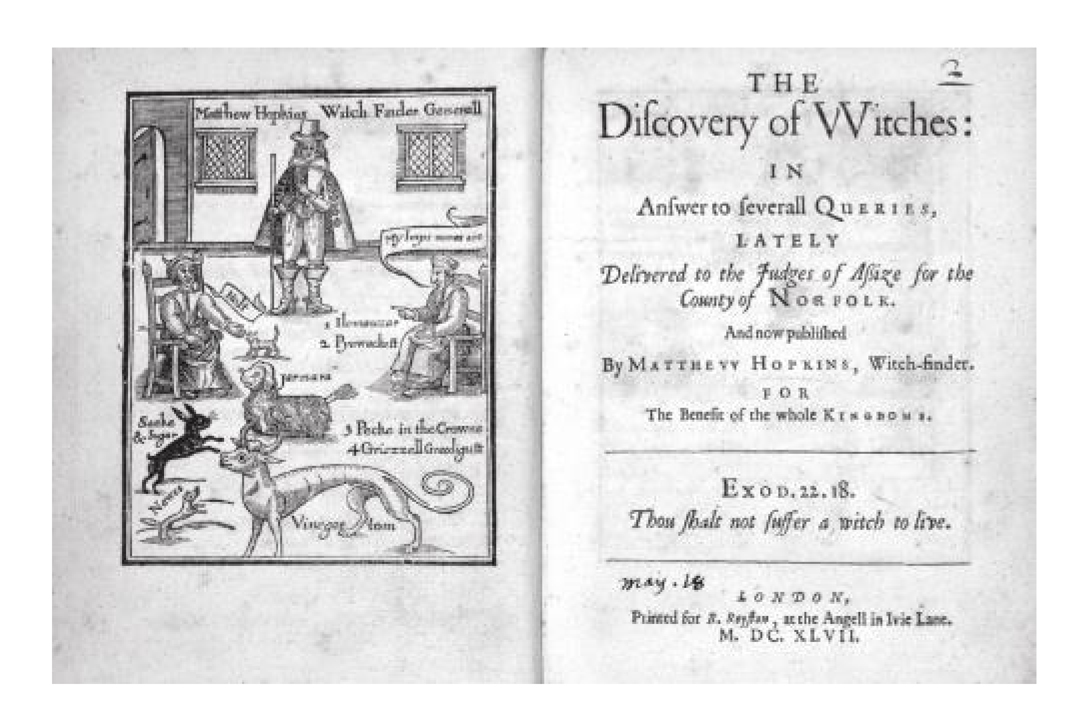
Los puritanos eran protestantes devotos y fundamentalistas que consideraban que la Reforma no había llegado lo bastante lejos en la

eliminación de los ritos católicos de la liturgia de la Iglesia de Inglaterra y de las vidas de los creyentes. La Iglesia estatal anglicana no era lo bastante pura para ellos, y pensaban que debía reformarse aún más o ser abolida. Se escindieron a su vez en múltiples facciones, intentando purificar su propia fe. En una sociedad más amplia, los puritanos querían acabar con pecados como la blasfemia, la ebriedad y la fornicación, así como con cualquier tipo de frivolidad: vestir buenas ropas, bailar y muchas formas del arte, la música y la literatura. En sus manos, los juicios de bruja se convirtieron en actos revolucionarios en busca de aquellos que contaminaban sus comunidades de diabólico pecado. A medida que los puritanos empezaron a ganar la guerra civil, la celebración de juicios de bruja los ayudó a consolidar ese Gobierno más puro en zonas de Inglaterra que, hasta entonces, habían estado bajo el control del rey (al que los puritanos veían como el mayor blasfemador, borracho y fornicador del reino). Los juicios de bruja fueron, asimismo, una oportunidad para que aquellas gentes piadosas aprendieran más sobre su enemigo el diablo a través del contacto personal con él —una obligación para todo aspirante a demonólogo—. Solo necesitaban posibles brujas —en su mayoría, mujeres, inevitablemente— y activistas devotos. En 1645, entre aquellos cazadores de brujas se contaba un turbulento y sugestionable joven de veintitantos años llamado Matthew Hopkins, hijo de un clérigo. Su principal sospechosa era una joven madre discapacitada, Elizabeth Clarke.

Elizabeth —conocida como Bess— había crecido en la aldea de Bradfield en Essex junto a su padre, Bartholomew, y a su madre. Los extensos campos de Bradfield descendían desde su rechoncha iglesia de piedra a orillas del río Stour, y los lugareños criaban ganado en los pantanos y pescaban en el limoso río. Al otro lado de este creció Matthew con sus padres, James y Marie, a unos dieciséis kilómetros al noroeste en Great Wenham, Suffolk. Tenían una cómoda rectoría con un jardín arbolado. Sin duda Matthew jugaría a juegos decorosos allí y en el cementerio adyacente junto a sus hermanos James, Thomas y John. Cuando su padre, James Hopkins, murió en 1634, siendo Matthew un adolescente, su madre, Marie, volvió a casarse, y Matthew

se convirtió entonces en el hijastro de otro clérigo, Thomas Witham, rector de Mistleywith-Manningtree en Essex. [1]

Los hijos crecieron durante las primeras disputas entre el rey Carlos I y los puritanos en el Parlamento inglés. En Bradfield y Great Wenham, como en otros lugares, los radicales religiosos desafiaron la autoridad anglicana protestando por minucias relacionadas con los ritos, y a principios de la década de 1640 aquellas tensiones nacionales explotaron en una guerra civil. Entre 1642 y 1645, el campo de batalla se trasladaba cerca de los hogares de Matthew y Bess. Las formas tradicionales del control gubernamental, como los tribunales donde se celebraban los juicios penales, se vieron trastocadas. Jueces y magistrados nombrados por el régimen monárquico derribado perdieron sus puestos y en algunos lugares dejaron de celebrarse sesiones en los juzgados. Pero la gente no dejaba de sospechar brujería en sus vecinos, y además de los viejos remedios de la contramagia encontraron maneras de organizar juicios improvisados. Algo que entrañaba aún mayores riesgos de los habituales para los sospechosos. Los juicios dejaron de ser supervisados por expertos legales que respondían ante una autoridad central, y los tribunales a menudo estaban integrados por una facción política u otra, lo que llevaba al pensamiento de grupo. Ya hemos visto que lo que ocurría cuando la élite eclesiástica y los gobernadores reales juzgaban a las brujas durante una campaña demonológica era bastante terrible. Pero los juicios por brujería ingleses de la década de 1640 demuestran que grupos de ciudadanos corrientes actuando de forma autónoma en un contexto de revolución pueden causar el mismo daño, si es que no uno aún mayor.



THE

Diſcovery of Witches:

IN

Anſwer to ſeverall QUERIES,

LATELY

Delivered to the Judges of Aſſize for the County of NORFOLK.

And now publiſhed

By MATTHEW HOPKINS, Witch-finder.

FOR

The Benefit of the whole KINGDOME.

EXOD. 22. 18.

Thou ſhalt not ſuffer a witch to live.

LONDON,

Printed for *R. Royston*, at the Angell in Ivie Lane.

M. DC. XLVII.

Figura 3. El libro de Matthew Hopkins *The Discovery of the Witches* [El descubrimiento de las brujas] con el grabado sobre madera que representa al propio Matthew como inquisidor general de brujas, a Bess Clarke y a algunos de sus espíritus familiares, así como a otros nombrados por distintas mujeres. A Bess se la representa, de forma inexacta, con dos pies.

Matthew Hopkins estaba en una situación óptima para prosperar con el cambio de circunstancias de la Revolución inglesa: sin hallarse demasiado cerca del antiguo régimen, se beneficiaba de muchas de las ventajas de sus élites. Era el hijo del rector de una parroquia acaudalada; había recibido una buena educación y estaba destinado a tener una carrera próspera. También había tenido la suerte de no verse obligado a convertirse en soldado por necesidad económica o geográfica cuando la guerra empezó. Pero, a pesar de su posición privilegiada, carecía de poder formal, y vivía en unos tiempos de violentos cambios. Su futuro estaba menos claro que antes del colapso nacional de 1642, y parece haber sido un joven nervioso que fácilmente pudo verse a sí mismo como una víctima a pesar de sus muchas ventajas sociales. Hay algunos indicios de que podría haber estado gravemente enfermo y preocupado por el tiempo que le quedaba de vida. Matthew tenía poco más de veinte años cuando la guerra empezó, y poco después había llegado a la conclusión de que la comunidad de su padrastro —Manningtree, a donde Matthew se había mudado con su madre— estaba llena de brujas:

personas como Bess Clarke. Ella vivía ahora en Manningtree, a unos cinco kilómetros de su lugar de nacimiento. Pero, siendo joven y creyéndose capaz, a Matthew se le presentó la oportunidad de cambiar las cosas en el hogar de ambos.

En la década de 1640, Manningtree era una población fluvial de comerciantes, marineros y arrieros mayor que Great Wenham y Bradfield juntas. Aunque era próspera, sus negocios de transporte se habían visto afectados por la guerra y sus habitantes estaban deseosos de ganarse el favor de la facción puritana vencedora. Algunos miembros de la familia del padrastro de Matthew, los Witham-Edwards, siempre habían sido religiosos y habían querido que la población se conociera no solo por su prosperidad, sino también por su devoción. En la década de 1630, Richard Edwards sénior —cuyo padre se casó con la hermanastra de Matthew, Susan Witham— financió la reconstrucción de una iglesia en Manningtree, abandonada mucho tiempo atrás, como capilla. Era un lugar de reunión independiente de la iglesia parroquial oficial de Mistley y, como espacio afiliado adicional, permitía ciertos experimentos reformistas puritanos: sutiles cambios en las ceremonias para adecuarlos al gusto fundamentalista. Cuando Thomas Witham predicaba allí, se negaba a emplear las vestiduras del sacerdote anglicano, consistentes en sotana y sobrepelliz (una túnica larga y negra y una pieza blanca) porque los puritanos las consideraban de apariencia católica. La mayoría de las veces, no obstante, se atenía a las normas anglicanas cuando se le pedía, y era quien mantenía en calma Manningtree y Mistley.

La nueva capilla atrajo a muchos fieles, entre los que se contó Bess Clarke. Pero, en 1643, Thomas fue destinado a Londres, y no llegó ningún nuevo párroco para sustituirlo debido a que el proceso de nombramientos se vio interrumpido durante la guerra. Y la ausencia de la vieja autoridad anglicana y del equilibrio religioso y la responsabilidad personal de Thomas —había sido párroco durante treinta años— inesperadamente dejó espacio para que la voz del joven Matthew fuera oída como la del conflicto religioso que iba haciéndose más profundo. [2]

Para ser justos, Matthew Hopkins no era el único habitante del lugar que sospechaba de brujería en Manningtree y Mistley y promovía su

persecución; él no era más que el líder de un grupo de activistas notable por su estatus social como hijastro del rector. Al igual que Heinrich Kramer, Jacobo VI y John Cunningham, el grupo de acusadores de brujas de Matthew en Essex se valió de tensiones preexistentes para sentar las bases de una caza de brujas. Las acusaciones formales se presentaron por primera vez en marzo de 1645, cuando un sastre de Manningtree, John Rivet, fue a ver a los magistrados locales sir Harbottle Grimston y sir Thomas Bowes —probablemente de la familia Harbottle de Bradfield Hall, a unos cinco kilómetros de Manningtree —. La esposa de John Rivet había empezado a sufrir unos ataques tan violentos que John pensó que eran «más que meramente naturales», por lo que tuvo que ir a visitar a una «sabia», una adivina con conocimientos mágicos como Anny Sampson o Joan Wright. Sin embargo, John no veía a su consejera como «bruja»; para él, era una enemiga de las brujas, alguien que podía decirle si su esposa había sido víctima de una maldición. La sabia confirmó los temores de John: dos mujeres habían embrujado a su esposa, dijo. Una de ellas vivía en el monte que se alzaba sobre la casa de John en Manningtree, y la otra abajo, en el pueblo. John inmediatamente supo a quién se refería: Bess Clarke vivía allí arriba en el monte, sobre su casa. Estaba seguro de que era la culpable. Y de este modo John Rivet se dirigió a los magistrados para denunciar a Bess como bruja.

No está clara la secuencia de los hechos tras esto, pero es probable que a Bess la citaran para interrogarla. Se emitió una orden de arresto, utilizando uno o ambos de sus nombres oficiales, Elizabeth Clarke y Elizabeth Bedingfield, y fue detenida en su cabaña en la ladera del monte para ser interrogada por los magistrados. Se da por supuesto que Bess era una viuda; que su nombre de nacimiento era Bedingfield y su nombre de casada Clarke, lo que explicaría su doble identidad. Pero lo cierto es que probablemente naciera como Elizabeth Clarke, hija de Bartholomew Clarke, de Bradfield, en abril de 1606. Tenía una hermana menor, Jane Clarke, nacida en 1609, que se casó con Richard Benifield (o Bedingfield) en Manningtree en 1621. Es probable que Bess se mudara a Manningtree con su padre —que fue enterrado allí en 1614— y después de 1621 se fuera a vivir con Jane y Richard Benifield, adoptando el nombre de casada de Jane por asociación. Pero Jane

Benifield murió en 1640 y Richard Benifield volvió a casarse en 1643. [3] ¿Fue Bess obligada a dejar su hogar por la familia de su cuñado? Los Benifield podrían haber querido desvincularse de ella, pues, como nos dice John Rivet en su acusación, «la madre de la susodicha Elizabeth y otros parientes suyos murieron a causa de la brujería y el asesinato». Por una terrorífica coincidencia, Bess y Jane Clarke eran las hijas de una «bruja» condenada. Los testimonios del juicio de su madre parecen haberse perdido junto con su nombre de pila —solo la conocemos como la esposa de Bartholomew Clarke—, pero Bess debió de ver cómo la sacaban a rastras de su casa, la subían a empujones en un carro y se la llevaban a la cárcel; tras lo cual fue juzgada y asesinada. Toda una herencia traumática. [4]

Además de la herida mental de la muerte violenta de su madre, el cuerpo de Bess también estaba marcado por cicatrices. Tenía una sola pierna. Quizá esa fuera la razón por la que dependía de su hermana Jane y vivía con ella. Y, aunque pudo tratarse de alguna discapacidad de nacimiento, lo más probable es que se debiera a un accidente: la falta de un miembro al nacer es rara, y la mortalidad infantil del siglo XVII era alta incluso para los bebés manifiestamente sanos. La causa más común de la amputación solía ser una herida gangrenada —quizá causada por una fractura de hueso o por un corte sin tratar—. Y las amputaciones las realizaban los cirujanos del lugar: hombres musculosos con aspecto de carnicero que también sacaban dientes y ejercían de barberos en otras ocasiones. Eran expertos en cuchillos, navajas, tenazas, tajaderas y sierras. No existían anestésicos, y poco podía aliviarse el dolor. Los pacientes yacían de espaldas mientras el cirujano se colocaba de pie o de rodillas entre sus piernas. Un ayudante levantaba el miembro enfermo. Juntos, los dos hombres vendaban con fuerza las partes blandas del muslo. El ayudante agarraba el pie y todo el mundo contenía la respiración. Si el paciente era afortunado, el cirujano habría limpiado y afilado el cuchillo fuera del alcance de su oído. Entonces podía hundir la hoja afilada en la cara externa de la pierna y dirigirla hacia abajo y hacia dentro. Cuando acababa con la parte superior de la pierna y llegaba al hueso, el ayudante tenía una sierra preparada. Se serraba entonces el hueso expuesto. Luego se ataban con fuerza los vasos

sanguíneos y se limpiaba, vendaba y embadurnaba la carne expuesta con yema de huevo y aceite. [5]

Tanto si Bess nació sin un miembro como si sufrió una dramática amputación, en 1645 había sobrevivido a las más espantosas adversidades. Necesitaría usar bastón, muleta o quizá una tosca pierna de madera que le habría hecho un pariente o amigo o que se habría pagado gracias a las recaudaciones de la parroquia. Las prótesis realizadas profesionalmente eran caras y la mayoría iban destinadas a oficiales de la armada o del ejército. La figura del veterano de una sola pierna que vuelve caminando virilmente al hogar desde el campo de batalla era respetable en la cultura del siglo XVII . En la década de 1620 Manningtree era el hogar de «John Evered el de la pierna mala», cuya discapacidad le granjeó un apodo lo bastante distintivo como para ser recordado en su tumba. Pero las mujeres con una sola pierna eran raras, y no había espacio para ellas en los ideales de la belleza femenina. Incluso si Bess fue lo bastante afortunada como para contar con una pierna de madera, caminar tendría que resultarle doloroso, y cojearía ostensiblemente. Pero lo más probable es que solo tuviera una muleta y tuviera que saltar y balancearse con ella, haciendo su discapacidad aún más notoria. John Rivet, desde luego, se había fijado en ella, y su apariencia inusual también habría dejado huella en los magistrados Harbottle Grimston y Thomas Bowes.

Se trataba de una posición expuesta en una sociedad en la que la discapacidad se consideraba «deformidad» y a menudo se consideraba como el castigo de Dios a un pecado. En febrero de 1643, a los vecinos de Bess se les dio una razón para pensar que merecía tal castigo. Los historiadores suelen presentarla como una mujer «anciana» o «de edad» en el momento de su juicio en 1645 porque ese era el estereotipo de la bruja. Pero los documentos de las dos parroquias muestran que era una mujer joven en edad fértil, y que estando en la mitad de su treintena dio a luz a una hija ilegítima. La hija de Bess se llamó Jane por su hermana, que había muerto tres años antes. Decidió bautizar a la pequeña Jane en la capilla de Thomas Witham en Manningtree el 12 de febrero de 1643, lo que implicó dar el nombre del padre de la niña, Joseph Applegate, en parte para poder obligarlo a pagar su manutención. Bess era una mujer

pobre que habló sin tapujos durante su último interrogatorio sobre «su cojera y su pobreza», y necesitaba el dinero de Joseph para alimentar a su hija.[6] No importaba que, aparentemente, hubiera abandonado a Bess —tanto si fue tras un único encuentro o asalto o después de una aventura más larga—; seguía siendo el padre de Jane, y llevaría su apellido. Bess quedaría vinculada para siempre a él a ojos de sus vecinos y tendría que depender de su apoyo económico.

En 1645, todo en la vida de Bess —hija ilegítima, apariencia, pobreza, historia familiar— la hacía vulnerable. Se la consideraba inmoral: una madre soltera cuyo cuerpo había sido castigado por Dios al igual que sus bolsillos vacíos. Y, lo que era aún peor: la gente especulaba con que había heredado la brujería, igual que se pensó que Bessie Thompson la había heredado de su madre, Anny Sampson; lo que condujo a la acusación de John Rivet. Otras la siguieron. Solo cuatro días después de que John hubiera hecho la suya, el 25 de marzo de 1645 Matthew Hopkins también habló de Bess ante los magistrados. Algunas de las sospechas de Matthew procedían de John, pero él ya tenía sus propios prejuicios contra Bess, y más tarde dijo haberla identificado entre un grupo de brujas que lo habían despertado cuando celebraban reuniones cerca de su casa cada seis semanas; algo que habría sucedido durante varios meses antes de hacer su acusación. Desde lejos había escuchado conversaciones extrañas con y sobre animales —explicó—: sin duda se trataba de *sabbats* de brujas, y los animales debían de ser sus espíritus familiares. Matthew lo sabía todo sobre los *sabbats* y el «aquelarre» imaginado en su teoría demonológica —lo había leído en la *Demonología* del rey Jacobo y otros manuales—, y quería investigar más, centrándose especialmente en los espíritus familiares animales de las brujas. Comparadas con las confesiones escocesas y europeas, las historias de brujas inglesas están llenas de perros demoníacos y gatos malditos, y a Matthew lo inquietaba la idea de que sus ruidosas vecinas tuvieran mascotas malignas. El joven cazador de brujas dijo que había oído a una mujer ordenar a sus animales que fueran a la casa de Bess Clarke.[7]

Tras el arresto de Bess el 21 de marzo, Matthew pasó parte de los tres días y noches que siguieron observándola junto a un grupo de vecinos. Aquella «vigilancia» era una de las varias técnicas de investigación

sugeridas. Matthew lo llamaba «probar formas» de «obtener [...] experiencia» en la caza de brujas. Su acaudalado amigo John Stearne propuso otra «forma», que habría consistido en arrojar a Bess al agua como hacían con las brujas de Vardø, pero eso estaba vetado como práctica inusual en Gran Bretaña. En su lugar, continuó la estrategia de la observación. Se conjeturaba que los espíritus familiares de la bruja podrían ir a reunirse con ellas y ser descubiertos por los vigilantes, proporcionando así una clara prueba de culpabilidad. Así que Bess estuvo durante tres días y tres noches bajo la vigilancia de un grupo de comerciantes de Manningtree que acompañaron a Matthew y a John. Cuatro mujeres también examinaron su cuerpo en busca de marcas demoníacas —lo mismo que hicieron con Anny Sampson sesenta años antes—. Tanto mujeres como hombres creían que las brujas eran enemigas de Dios y ayudaban a interrogarlas. Y, como creían que tenían múltiples espíritus familiares animales, las vigilantes de Manningtree buscaron con especial cuidado marcas de dientes en el cuerpo de Bess: pequeñas mordeduras y puntos de sangre. En Inglaterra se creía que los espíritus familiares chupaban la sangre a las brujas con las que habían hecho un pacto satánico como rúbrica de ese acuerdo y como pago por el daño causado. Informaban de sus actos malignos a la bruja y obtenían un sorbo de sangre como recompensa. La marca demoníaca que dejaban como rúbrica de su trato podía tener el aspecto de una picadura de pulga, una verruga o un chupetón. Aunque los vigilantes de Bess esperaban ver a sus espíritus familiares, no descartaban que estos pudieran ser invisibles; lo que hacía necesario inspeccionar cada marca corporal que pudiera revelar su presencia. Como un aplicado equipo de científicos, los vigilantes combinaban la teoría demonológica que Matthew Hopkins había leído con la experimentación práctica.[8]

Para mayor horror, a Bess no solo la mantuvieron bajo invasiva vigilancia durante las noches del 21 al 24 de marzo, sino también en constante movimiento, un proceso que llegó a conocerse como «andar y vigilar». Fue para ella, como persona con una sola pierna, una cruel ordalía que habría resultado debilitante incluso para un sospechoso con plena movilidad. El propósito de andar y vigilar era maximizar el tiempo durante el cual el espíritu familiar de una bruja podría ir a consultar con ella y ser identificado. Hoy en día, tal privación de sueño

coercitiva está reconocida como una forma de tortura. Desorienta a la víctima, llevándola a la desesperación y al pensamiento disperso. También provoca la confesión, y ese fue el efecto que tuvo sobre Bess.

Matthew estaba especialmente impaciente por oír lo que ella tenía que decir. Posteriormente, describiría sus visitas en términos relajados. Simplemente se presentó en la celda que retenía a Bess durante la larga y oscura noche del 24 de marzo —dijo— «para descubrir mejor sus prácticas de brujería». Su intención era «no estar allí demasiado tiempo», refirió a los magistrados al día siguiente. Pero cuando John Stearne y él entraron en su celda, Bess los sorprendió. De repente, ella exclamó: «¡Si os quedáis, os mostraré a mis diablillos!». Quería decir que invocaría a sus espíritus familiares. ¿Por qué habría hecho aquella oferta? ¿Por la insistencia que los hombres habían mostrado en conocerlos? ¿Para poner fin a su ordalía y dormir un poco? Estaba agotada y aterrorizada, tenía la cabeza embotada y se hallaba insegura sobre su único pie. El hecho de que explícitamente pidiera a Matthew, John y los demás que «se sentaran» sugiere que ella quería hacer lo mismo. Cualquier cosa para acabar con las exigencias que la arrastraban dolorosamente de un lado a otro por la habitación. [9] Matthew y John se sentaron y escucharon. Tanto ellos como el resto de los vigilantes hacían preguntas: generales, sin rigor científico, como por ejemplo la muestra de inquietud «¿nos harán daño [los espíritus]?», y otras más específicas como «¿no ha utilizado el diablo tu cuerpo?». Con este pie inspirado por la demonología para hablar de sexo con el diablo, Bess empezó a contar a quienes la escuchaban lo que querían oír. Pero también su propia historia. Según contó Matthew ante los magistrados, ella reconoció que hubo «cópula carnal con el diablo». El diablo había sido su amante durante seis o siete años. Iba a su cama tres o cuatro veces por semana y le decía con firmeza: «¡Bess, tengo que yacer contigo!». Luego pasaba allí la mitad de la noche. Era «un caballero correcto con cuello de encaje». John Stearne dijo que ella había añadido: «Un caballero alto, correcto y de cabello negro». *Correcto* remitía a un diablo respetable de clase media o alta como Matthew y John, y quizá como el amante de Bess, Joseph Applegate. *Correcto* también podía significar «bien parecido». Pero, como Joseph, Satán traicionó a Bess. La sedujo y la arrastró al pecado. Ahora ella estaba dispuesta a confesar

su malignidad a aquellos caballeros y cumplir su promesa de invocar a sus espíritus familiares, como los vigilantes le pedían.

¿Qué implicó todo esto? A menos que aceptemos que Bess invocó realmente a diablos con forma de animal en su celda, tendremos que intentar dar una explicación. Lo que sabemos es que hizo unos sonidos chasqueantes con la boca y gestos con la mano. Y que «un cuarto de hora después apareció un diablillo con forma de perro», dijeron luego Matthew y John —un perro «que era blanco con manchas color arena y parecía muy gordo y rollizo y tener las patas muy cortas»—. Los vigilantes casi no se atrevían a respirar: ¡el diablo! Sin duda, su aspecto era el de un cachorro inofensivo, pero era Satán, con alas y garras, sediento de almas que arrastrar al infierno. ¿Qué fue lo que vieron en realidad? Las palabras «parecía muy gordo y rollizo» sugieren algo vislumbrado entre las sombras, o que incluso los vigilantes no pudieron ver nada. Cuando vemos un perro gordo decimos «hay un perro gordo», no «había un perro que parecía muy gordo». Así que, en lugar de ver el espíritu familiar, los vigilantes quizá estaban confiando en la descripción que hacía Bess de lo que decía haber visto. Aquella criatura imaginada era un perro faldero con aspecto de spaniel, y Bess dijo a sus interrogadores que «ella lo engordaba» y que se llamaba algo parecido a Jarmara o Jeremarye.

Matthew, John y los vigilantes dieron versiones ligeramente distintas sobre la apariencia de los espíritus familiares de Bess; algo que una buena defensa, si Bess la hubiera tenido, como Helena Scheuberin, podría haber utilizado para invalidar los testimonios ante el tribunal. Pero a ella no le estaba permitida esa representación en un juicio inglés, por lo que los acusadores tuvieron libertad para ofrecer todos los testimonios fantasiosos que quisieron prácticamente sin contestación. Matthew dijo que el perro Jarmara fue el primer espíritu familiar en aparecer. John Stearne y los otros vigilantes dijeron que fue un gato blanco llamado Hoult el que apareció primero, seguido de Jarmara. Pero tanto John como Matthew coincidieron en que cuando Jarmara se esfumó fue sustituido por otro con un nombre aún mejor, pues se llamaba Vinegar Tom [Tom Vinagre], y era «un galgo de patas largas» —aunque Matthew añadió después que tenía una cabeza de buey y que se metamorfoseó en un niño; otra incoherencia que sugiere lo lejos que

Bess y sus vigilantes se habían apartado de la realidad observable—. Luego vino un conejo negro llamado Sacke and Sugar [Saco y Azúcar] —que era el nombre de una taberna popular— y por último una mofeta. John añadió que Bess se refería a todos los espíritus como «mis niños»: otro indicio de que, al contar la historia de cómo había sido seducida por Satán, Bess se estaba desahogando de su propia experiencia del sexo y el embarazo. Como su hija Jane, los niños animales de Bess, en su atormentada imaginación, también habían nacido de una caída en el pecado. [10]

Cuando los vigilantes preguntaron a Bess cuántos «niños» tenía, ella dijo que cinco espíritus familiares y otros dos que compartía con otra bruja. Los espíritus la atormentaban y «nunca la dejaban descansar ni callaban», como sus torturadores. ¿Recordamos cómo Kari Edisdatter también fundió su tortura en el potro en la vida real con la ejercida en su imaginación por los espíritus demoníacos? Ahora, en Manningtree, Bess contó a sus vigilantes que sus espíritus familiares la habían acosado hasta que ella les permitió matar unos cerdos que pertenecían a Richard Edwards, el hermanastro de Matthew. Después también se la acusaría de matar al hijo pequeño de este y a un caballo propiedad del tendero Robert Taylor. Bess entonces acusó a Anne West y a Anne Leech, ambas viudas, y a Elizabeth, esposa de Edward Goodwin, de ser brujas como ella. Matthew y John fueron puntualmente a ver a los magistrados con una lista de nuevas sospechosas para que ordenaran su arresto. Algunos clérigos también interrogaron a las acusadas. Una de las sospechosas, Anne West, vivía a un kilómetro y medio de Manningtree, en Lawford, con su hija Rebecca. Rebecca era una joven confusa y devota que ya se había visto atrapada en la caza de brujas cuando Bess acusó a su madre, Anne. El 21 de marzo los magistrados la habían interrogado a propósito de su propia implicación en la brujería. El 28 de abril volvió a ser interrogada por John Edes, el recto puritano de Lawford, y elaboró nuevas fantasías religiosas que —al igual que las historias de Bess Clarke— rebosaban preocupación puritana por el pecado. John Edes, cuyas preguntas habrían dado forma a la historia de Rebecca, probablemente había estado leyendo obras demonológicas, como Matthew Hopkins. [11]

Como Bess —y quizá bajo coacciones similares—, Rebecca confesó

haber tenido «familiaridad sexual con el diablo» bajo la forma de un «correcto joven». El amante demonio de Rebecca había prometido vengarse de sus enemigos, y por ello le pidió que matara al hijo de sus vecinos, Thomas y Prudence Hart, y luego que causara un aborto a Prudence. Todo lo cual sucedió como ella había deseado. Horrorizado por las afirmaciones de Rebecca, el pastor seguramente le preguntó: «Pero ¿cómo? ¿Acaso piensas que el diablo puede matar personas? ¡Eso significaría que puede hacer las mismas cosas que Dios! ¡Que tú podrías hacer las mismas cosas que Dios!». Los clérigos puritanos llevaban décadas preocupados porque sus fieles no entendían el poder que diferenciaba a Dios y a Satán. En la década de 1590, George Gifford, el vicario de Maldon —a solo cuarenta kilómetros de Lawford—, dejó escrito que, aunque Dios era «quien gobernaba sobre toda la tierra», algunos herejes pensaban que Satán podía ser su igual espiritual. «Para propagar esta opinión entre la gente», los espíritus familiares de las brujas «las hacían confesar sin tapujos que habían hecho grandes cosas que ningún diablo sería capaz de hacer a petición de un ser humano», dijo. Dios le había dado a los diablos «poderes con que afligir a veces a hombres y animales», reconocía George, pero creer que los diablos transferían cualquiera de esos poderes a las brujas era «de lo más absurdo». [12]

Así que John Edes preguntó a Rebecca si tenía pruebas de que las brujas pudieran ir por ahí matando gente con ayuda del diablo. Y Rebecca solemnemente contestó que sí, que «ella pensaba que él podía hacer lo mismo que Dios». Ese era el peor de los temores de un demonólogo hecho realidad: una bruja que describía a Satán como la divinidad alternativa de una religión anticristiana. John indagó más, y Rebecca detalló entonces cómo conoció las habilidades de Satán. Ella, su madre Anne West, Anne Leech, Elizabeth Goodwin y otra mujer llamada Helen Clarke (hija de Anne Leech, pero quizá también pariente de Bess Clarke) se habían reunido en la casa de Bess en Manningtree y allí «pasaron algún tiempo rezando juntas a sus espíritus familiares», dijo Rebecca. Después, «algunas leyeron de un libro que era de Elizabeth Clarke». «Todas hicieron varias proposiciones a aquellos espíritus familiares», y les pidieron cosas que deseaban —añadió—. Bess quería que a Richard Edwards lo derribase de la silla su caballo en

mitad del puente de Manningtree —un accidente potencialmente fatal, pues el puente era parte de una larga carretera elevada sobre el río Stour —. Las otras mujeres quisieron, de forma menos ambiciosa, atacar cerdos y ganado. Rebecca quiso causar daño a su enemiga Prudence Hart. Anne West pidió simplemente que «la liberasen de todos sus enemigos y no tener problemas». Anne ya había sido acusada de brujería por los Hart en 1641, pero fue absuelta. No quería encontrar esos «problemas» de nuevo. [13]

La reunión formal descrita por Rebecca, con sus oraciones, libros y «proposiciones» argumentativas —una forma de debate teológico que utilizaban algunas congregaciones cristinas—, suena en muchos aspectos como cualquier reunión eclesiástica al uso. Como el *sabbat* de North Berwick, era una parodia de la liturgia eclesiástica, aunque esta vez en una casa iglesia… Quizá todo fuera completamente inventado, una mera respuesta a los temores demonológicos de una secta satánica, pero quizá había algo más de realidad. Rebecca vivía entre puritanos que realmente celebraban reuniones de esta índole. Quizá estaba recordando un encuentro de oración con familia y amigos. Algunas de las personas arrestadas durante la caza de brujas de 1645-1647, incluida Anne West, eran descritas como aparentes cristianas devotas y de buenas costumbres incluso por sus enemigos. Como Helena Scheuberin con sus inclinaciones husitas o Effie McCalzean y Barbara Napier, «cuya reputación las hacía contarse entre las mujeres más decentes y honradas de la ciudad», quizá algunas de las mujeres acusadas de Lawford, Manningtree y Mistley fueran cristianas verdaderamente devotas. Quizá se reunieron en casa de Bess Clarke a principios de la década de 1640 para rezar en una comunidad cristiana, y quizá Bess tenía un libro de oraciones. La guerra civil había hecho que las sectas puritanas se volvieran unas contra otras además de contra los católicos y los anglicanos de la Iglesia estatal, y quizá Rebecca sabía que John desaprobaba su Iglesia doméstica; así que la incluyó en su confesión. [14] Pero también añadió las fantasías de animales mágicos de Bess, que habrían satisfecho a Matthew. Resulta difícil decir qué aspectos de su historia fueron inspirados por la demonología, que describía creencias folklóricas, y cuáles eran fehacientemente verdaderos.

Otras mujeres acusadas también contaron bajo coacción historias

mágicas presentes en el folklore. Anne Leech, de Mistley, fue interrogada el 14 de abril y confesó que había colaborado con Bess Clarke y Elizabeth Goodwin para enviar sus espíritus familiares a matar a las vacas de Richard Edwards. También habría matado a Elizabeth, la hija de Robert y Jane Kirk, en julio de 1642, y a la hija de Thomas y Rachel Rawlins en otoño de 1638. Anne explicó que Elizabeth Kirk la había enfurecido al negarse a darle un gorro, y que a Rachel Rawlins le habían asignado la tierra de Anne cuando esta fue deshauciada por su propietario. [15] Anne también había sido acusada por Mary y Edward Parsley —dos de los vigilantes de Bess—, que sospechaban que Anne y su hija Helen habían asesinado a su hija. La pequeña hija de los Parsley había muerto hacia el 1 de marzo, solo seis semanas antes de que Anne Leech fuera interrogada. Con su duelo en carne viva, no es de extrañar que Edward y Mary Parsley se entregaran a la búsqueda de brujas en su comunidad y se prestaran a pasarse noches enteras en vela con las sospechosas, esperando la aparición de sus animales imaginarios.

El 11 de abril interrogaron a Helen Clarke. Como las otras mujeres, ella admitió tener un espíritu familiar, en este caso un perro blanco llamado Elemanzer. El perro le había dicho que «negara a Cristo y nunca pasaría necesidad». La idea de «no pasar necesidad» sugiere que Helen era otra mujer que padecía la pobreza y de la que se pensaba que habría sido tentada por la comida, las comodidades y las posesiones terrenas que gente como Richard Edwards y su hermanastro disfrutaban de manera cotidiana. Helen negó que ella hubiera matado a la hija de los Parsley; y Edward y Mary no pudieron pasar página con una admisión de asesinato. [16] Pero tanto si confesaron como si no, todas las mujeres acusadas fueron enviadas a la cárcel del castillo Colchester en espera de juicio.



Figura 4. La entrada del castillo de Colchester, donde Bess y sus compañeras acusadas fueron encarceladas.

Las acusadas estuvieron encerradas en las mazmorras del castillo, con sus suelos de piedra y barrotes de hierro, frías, oscuras, húmedas y subterráneas. Allí iba a visitarlas Matthew Hopkins. Él no desempeñaba ningún papel oficial en el juicio, pero seguía obsesionado por la fascinante información que había descubierto acerca de las costumbres de las brujas. En particular, quería indagar en el testimonio de Rebecca West sobre las reuniones para adorar al diablo en la cabaña de Bess Clarke. Y, cediendo obedientemente a su obsesión, la joven Rebecca le contó a Matthew su conversión a la brujería. Sucedió una tarde de hacía alrededor de un año, en casa de Bess —le dijo—. Cinco mujeres se habían reunido con sus espíritus familiares, y una de ellas le había preguntado a la madre de Rebecca, Anne West, «si le había hablado a su hija de la cuestión». Anne respondió que sí, e inmediatamente su compañera bruja Anne Leech sacó un libro e hizo jurar a Rebecca que jamás revelaría nada de lo que viera u oyera. Si lo hacía, sería

atormentada, le dijo. Entonces el diablo se le apareció a Rebecca y la besó. A partir de ese momento, fue una bruja. Más tarde se «desposaría» con el diablo «y lo tomaría como su Dios», dijo continuando su discusión con John Edes. [17] A Matthew Hopkins le pareció claro como el agua: las brujas de Manningtree adoraban al diablo, habían causado daño y dado muerte a sus vecinos siguiendo las enseñanzas de Satán, y se habían aliado con mujeres de otras poblaciones cercanas para cometer sus diabólicos crímenes. Ya tenía sus respuestas. Solo quedaba por delante un juicio que él creía que iba a certificar sus convicciones.

Bess Clarke y las demás acusadas fueron llevadas a juicio bajo la Ley de Brujería de 1604 en la siguiente audiencia del Tribunal del Estado que juzgaba casi todos los crímenes graves en la Inglaterra del siglo XVII —crímenes como el robo, el asesinato y el incendio intencionado—. Desde la cárcel de Colchester fueron conducidas en carros custodiados hasta Chelmsford, la ciudad donde iba a celebrarse la audiencia. El tribunal se reunió en la plaza del mercado de la calle principal. Se trataba de una edificación de dos plantas con galería en la que los granjeros de Chelmsford acostumbraban a vender hortalizas y carne, y los comerciantes regateaban por telas y grano. La sala estaba expuesta al público; los lugareños podían entrar u observar desde las calles y ventanas cercanas. Gran parte de la población habría madrugado para asegurarse un buen sitio desde el que ver el juicio y a los hombres importantes que intervendrían en él. El conde de Warwick, Robert Rich, presidía como juez principal con dos jurados, uno mayor y otro menor, que en total sumaban treinta y seis hombres. Pero Robert no era un juez cualificado. Era un noble y un comandante militar que en la guerra civil había luchado en el bando parlamentario y puritano.

Antes de la guerra civil, los jueces de las audiencias eran especialistas experimentados. Aún eran capaces de condenar «brujas» de manera sumaria e injustamente, pero esperaban ciertas absoluciones. Al igual que en muchos tribunales de Estado de Europa y América en la época, en las audiencias no se permitían abogados defensores, de manera que el

sistema judicial descansaba sobre jueces formados para analizar las historias de los reos. Las sopesaban a la luz de su larga experiencia y tenían en cuenta las circunstancias que podían atenuar o agravar los supuestos crímenes. Y luego aconsejaban a los jurados, guiando así la toma de decisiones que conducía a un veredicto. El objetivo era un gobierno ordenado que llevara sin conflicto a la cárcel o al patíbulo a los malhechores. En general, muy pocos jueces eran fundamentalistas religiosos y la mayoría la formaban más bien hombres escépticos y de mundo que se pasaban la vida entre textos legales más que entre biblias.

El conde de Warwick, en cambio, solo actuaba como juez porque el sistema de la audiencia se había roto durante la guerra civil y era un puritano en sus creencias religiosas. También era un comandante naval y un aventurero colonial con poder casi ilimitado en gran parte de Gran Bretaña y el mundo atlántico. Robert era conde por nacimiento, no un hombre de leyes por carácter y formación, y en su posición social tenía más en común con Jacobo VI de Escocia y I de Inglaterra que con un típico juez de audiencia. Era extraordinariamente rico, con una base de poder en el castillo de Warwick en las Tierras Medias inglesas. Y en otros aspectos recordaba al John Cunningham de Vardø. El conde Robert era un almirante con intereses en la fundación de asentamientos en América del Norte y del Sur. Poseía tierras en Virginia, Nueva Inglaterra y Bermuda y era traficante de esclavos. En 1619, sus agentes vendieron angoleños al gobernador de Virginia —el mismo que fue juez de Joan Wright— sir George Yeardley. Y estaba acostumbrado a tomar decisiones audaces sin escrúpulos con rapidez y a perseguir a sus enemigos con vigor asesino. Había prosperado en el cambio y el conflicto y había dedicado mucho tiempo a la estrategia militar. No era un experto en las comprobaciones y mesuras de los procedimientos legales, y aunque lo hubiera sido, estaba rodeado en aquella audiencia de otros puritanos militantes. Y además de estos, presionando y empujando, estaban los ansiosos y enfurecidos espectadores —gentes sedientas de algo que poder controlar—. Bess, Anne y las demás olían el sudor de los cuerpos calientes y hostiles que se apretujaban alrededor de ellas en aquel sofocante día de verano. El ruido del mercado de la calle principal se acalló, y un silencio se hizo entre la multitud cuando

las prisioneras entraron en el tribunal con sus tintineantes grilletes de hierro.

Al mirar desde su estrado a las mujeres sucias y exhaustas que se amontonaban bajo él, el conde Robert intentó replicar los procedimientos habituales de la audiencia. Primero, hizo que sus secretarios convocaran al jurado mayor para examinar los cargos contra las acusadas por escrito. Su trabajo consistía en comprobar que esos cargos o denuncias contenían toda la información esencial sobre el caso y se centraban en crímenes que se ajustaban exactamente a los recogidos en la ley antibrujería de 1604. Los miembros del jurado —nobles y comerciantes locales— admitieron dos denuncias contra Bess Clarke. En la primera, se la acusaba de alimentar espíritus familiares, un delito explícitamente recogido por la ley y que ella había confesado con gran detalle. Pero también se la acusaba de haber matado a John Edwards, el hijo de Richard y Susan, en el verano de 1644. No sabemos cómo se originó la acusación —anteriormente la historia había consistido en que ella había atacado el ganado de Richard—, pero no era un delito que pudiera inspirar fácilmente la compasión de jurado alguno y podía castigarse con la muerte. El jurado mayor trasladó estas dos acusaciones al jurado menor, formado por hombres corrientes del lugar, que el conde también había convocado, y estos entraron en fila para ocupar sus sitios en la delantera de la sala del tribunal y oír los testimonios.

Matthew Hopkins, John Stearne, Richard y Susan Edwards, Edward Parsley y Robert Taylor comparecieron ante el juez y los miembros del jurado y declararon contra Bess. Richard y Susan sin duda hablarían conmovedoramente de la pérdida de su hijo. Matthew y John presumiblemente hablarían de los espíritus —un testimonio florido que sin duda causaría sensación—. El tribunal oiría sus preocupaciones acerca del poder de Satán vívidamente retratado a través de su testimonio. De modo que el conde y los jurados aceptaron todo lo que los testigos decían. El jurado deliberó brevemente, y en cuestión de unos minutos, Bess fue hallada culpable. [18]

Junto a ella en el banquillo de los acusados estaba Anne Leech, juzgada por el mismo jurado junto a otras tres sospechosas de brujería de otras poblaciones: Rebecca Jones, Helen Bretton y Margery Grew. Para entonces las acusaciones de brujería se habían extendido por las

comunidades religiosamente divididas de Essex de la mano de los temores propios de un tiempo de guerra y de la creencia de que el diablo estaba arrasando Inglaterra. Mientras el juicio de la audiencia de Chelmsford se desarrollaba, distintos jurados asignados a grupos específicos de prisioneras oyeron los casos de otras «brujas» de todo Essex: Helen Clarke, Anne West, Mary Sterling, Anne Cade, Alice Dixon, Mary Johnson, Joan Rowle, Mary Coppin, Sarah Bright, Elizabeth Goodwin, Susan Cocke, Joyce Boones, Margaret Landish, Sarah Hating, Susan Went, Elizabeth Harvy, Marian Hockett, Bridget Mayers. [19] De algunas de ellas no conocemos prácticamente nada más que un nombre y varias acusaciones. Todas eran mujeres locales, aunque más adelante, en el transcurso de aquella caza de brujas, hubo también algunos hombres acusados. Contra todas se presentaron distintas acusaciones sobre alimentar espíritus, matar animales y niños y pertenecer a la Iglesia de Satán. Algunas denuncias estuvieron vinculadas al origen de la caza de brujas en Manningtree. Helen Clarke fue acusada de matar a Anne Parsley, la hija de los vigilantes Edward y Mary. Otras agruparon a mujeres de distintos lugares en supuestas conspiraciones. Margaret Moone de Thorpe-le-Soken —una localidad situada a unos catorce kilómetros de Manningtree— fue acusada de participar en el asesinato del hijo de Richard y Susan Edwards junto con Bess Clarke.

El resultado del juicio fue desastroso tanto para las mujeres acusadas como para las comunidades de Essex de las que venían. Joan Rowle, una viuda de Leigh, es la única sospechosa de la que sabemos que fue absuelta de inmediato de todas las acusaciones. Quizá hubiera otras, pero no han quedado testimonios. Algunas de las acusadas fueron indultadas más adelante, pero murieron en la cárcel de fiebre o de peste. Rebecca West podría haber sobrevivido, quizá por su cooperación con las autoridades, aunque eso no siempre fuera una garantía de supervivencia. Estuvo acusada de alimentar espíritus, y se redactó una denuncia contra ella que menciona dicho delito. Pero, aunque el jurado mayor lo aprobó y hubo dos denunciantes, incluido su acusador original, Thomas Hart, esperando para declarar contra ella, no llegó a ser juzgada —no se conservan documentos del proceso ni veredicto del juicio—. En lugar de eso, fue citada como testigo contra su madre, un

lamentable y forzado acto de traición que pudo salvarla físicamente, pero sin duda debió destrozarla desde el punto de vista psicológico. Cuatro mujeres murieron en la cárcel antes de ser juzgadas: Rose Hollibread, Joan Cooper, Elizabeth Gibson y Mary Cooke. En total, al menos treinta y seis mujeres habían sido encarceladas, una cifra muy alta en comparación con otros juicios por brujería anteriores. Según declaración de Matthew Hopkins ante el tribunal, veintinueve de ellas fueron condenadas a muerte; John Stearne pensaba que habían sido veintiocho.[20]

El 18 de julio de 1645, la mayor parte de las mujeres fueron conducidas a pie por la estrecha carretera que salía de la localidad de Chelmsford hacia el oeste, dejando atrás la iglesia y las hileras de tiendas hasta donde se hallaba el patíbulo junto a un terreno de túmulos de enterramientos prehistóricos. Una de las personas a las que llevaban como a ganado, presas de un terror asfixiante, por lo que actualmente es la calle Duke era Bess Clarke. Las mujeres tuvieron que esperar en fila para ser ejecutadas, y durante la espera Margaret Moone murió de miedo, quizá tras sufrir un ataque al corazón o una apoplejía. Sus compañeras se agruparon alrededor llorando, incapaces de ayudarla mientras la veían morir, pero el verdugo siguió tranquilamente desempeñando sus deberes profesionales. Debió detenerse un momento, cuando tuvo que ocuparse de Bess, a pensar en cómo ahorcar a una persona con una sola pierna. Ella no podía usar la escalera que conducía hasta el nudo corredizo. Se esperaba de los condenados que subieran los peldaños y se quedaran allí hasta ser empujados por el verdugo. Pero Bess no podía llegar hasta la soga y alcanzar la altura necesaria para que la caída finalmente la matara rompiéndole el cuello o estrangulándola. Su asesino debió ayudarla, tal vez con la colaboración de otros hombres que la sostuvieron hasta dejarla colocada de forma adecuada para caer al vacío. Después de morir, probablemente a Bess la enterrarían entre los túmulos prehistóricos, bajo la hierba descolorida del verano.



Figura 5. La prisión subterránea del castillo de Colchester. Hoy alberga una exposición dedicada a las víctimas de las cazas de brujas de Essex que incluye una dramatización de sus interrogatorios escenificada mediante sombras proyectadas en las paredes de las celdas.

Por orden del tribunal, varias de las brujas condenadas fueron trasladadas desde Chelmsford a Manningtree con el objeto de que las ahorcaran allí como ejemplo para sus habitantes. Nuevas acusaciones se esparcieron por Essex, Suffolk, Norfolk, Huntingdonshire, Cambridgeshire y más allá. Mujeres y también algunos hombres confesaron haber dañado a sus vecinos y mantenido espíritus familiares bajo la forma de gatos, topos, ratones, ranas, gorriones y otras criaturas. Autoinvistiéndose como los cazadores de brujas oficiosos del este de Inglaterra, Matthew Hopkins y John Stearne emprendieron una gira por siete condados y fueron viajando de una comunidad a otra con su espectáculo itinerante. Pero no siempre lo hicieron sin contestación. En un juicio en Norwich en 1647, los jueces presentaron a Matthew una lista de preguntas que le planteaba un objetor anónimo que quería poner fin a la caza de brujas. Las preguntas, refería Matthew con

indignación en un informe público sobre sus actividades contra la brujería, iban tan lejos como para acusarlo de brujería a él mismo. El objetor argumentaba que el propio Hopkins tenía que ser una bruja para saber tanto sobre otras. [21] Por desgracia, dicha acusación ciertamente débil, no prosperó, y las ejecuciones continuaron. Para cuando Matthew y John finalizaron su labor devastadora a finales de 1647, John calculaba que se había ejecutado a doscientas personas. El hecho de que no pudiera dar una cifra más precisa revela su desprecio por las vidas que Matthew y él habían segado.

Matthew Hopkins murió joven en el verano de 1647. Puede que ya estuviera enfermo cuando acusó a Bess Clarke —quizá de alguna dolencia que fomentó sus temores hacia la brujería—. Su muerte contribuyó a detener la caza de brujas. En 1647 contaba con numerosos enemigos, algunos de los cuales denunciaban que se había beneficiado de su labor asesina. Matthew admitía cobrar hasta veinte chelines que reunían los vecinos de cada ciudad que visitaba para cubrir los gastos. Si encontraba tres o cuatro brujas, según dejó escrito, resultaba «bastante económico». Era una fea observación en una malhumorada demonología de diez páginas que publicó a modo de autodefensa tras los juicios: *The Discovery of Witches* [El descubrimiento de las brujas]. En ella, Hopkins se mitologizaba a sí mismo como «el Descubridor» y el «inquisidor general de brujas» de un modo que lo hacía parecer necesitado de atención y arrogante. No le hizo ningún favor a su reputación. Cuando murió, su hermanastro John Witham, el nuevo rector de Mistley-with-Manningtree, dejó testimonio de que fue enterrado en Mistley el 12 de agosto y describió a Matthew como el «hijo de Mr. James Hopkins, pastor de Wenham». [22] La información era exacta, pero evitaba mencionar su relación con la familia Witham-Edwards. En 1647 el mismo número de las acusaciones había forzado a una reflexión, y entonces se comprendió que se había cometido una terrible injusticia con centenares de personas. Sobrevino una oleada de críticas. John Stearne temió verse demandado y también escribió una demonología como autodefensa. Ninguna añadía teorías nuevas; ambas parecían obras beligerantes de aficionados. La caza de brujas había sufrido un severo golpe. Pero, aunque decreció, no acabó por completo. Los libros de Matthew y de John se vendieron por toda Gran Bretaña y

las colonias británicas. Una vez más, los libros impresos propagaron la demonología. Los lectores conocieron nuevos «datos» sobre las brujas y sobre cómo gente corriente podía encontrar a los agentes de Satán a través de la investigación experimental en sus propias poblaciones. Los investigadores más famosos vivieron en Salem, Massachusetts.

Capítulo 6

El juicio de Tatabe: Esclavitud y supervivencia en la frontera de Salem

A mediados de enero de 1692, dos muchachas que vivían con el pastor puritano de Salem, Samuel Parris, comenzaron a sufrir ataques. Acusaron a otras mujeres del lugar de haberlas embrujado. Su historia es famosa, y la trataremos más adelante en este capítulo. Pero vayamos primero a otro sitio y a otro tiempo muchos años antes de aquella amarga primavera de Salem. Muy lejos y al sur de allí, estaba creciendo una joven en Barbados. Se llamaba algo parecido a Tatabe, Titibe, Tetaby o Tituba —un nombre tan peculiar que es único en los documentos históricos y, desde luego, en los del juicio de bruja de Salem en el que la muchacha acabó envuelta en 1692—. La joven fue acusada de brujería porque tuvo la mala fortuna de acabar como esclava en la casa de Samuel Parris por la época en que se estaban haciendo esas acusaciones. Pero lo primero es lo primero: esta es su historia, no la de Samuel. Como persona esclavizada, Tituba, Titibe o Tatabe no tenía un apellido oficial, pero tampoco, a diferencia de lo habitual, un nombre europeo del tipo que solía ponerse a los esclavos. Tanto los africanos como los nativos americanos esclavizados por colonos blancos en las Américas solían adoptar otro nombre como parte del espantoso borrado de su identidad. Los nuevos nombres se escogían para ellos, bien durante el bautismo cristiano o bien mediante la asignación brutalmente simple de un par de sílabas a cada cautivo. Otras personas negras y nativas americanas a las que la joven conoció a lo largo de su vida tenían nombres como Mary, Hannah, Candy, John y Peter. Y a veces también un apellido que se refería a su identidad racial, como Mary Black, una mujer «negra». Aquella muchacha, sin embargo, tenía un nombre singular con numerosas variantes de transcripción en los

documentos ingleses de su juicio. Y la singularidad del nombre sugiere que se lo pusieron por algún origen distintivo, quizá incluso antes de ser esclavizada. [1]

Los nombres Tattuba y Tatabe son los únicos utilizados en el primer y en el último testimonio que tenemos de la joven. Tituba es una denominación más familiar para ella en los libros de historia, y en Tattuba parece haber un eco de ese nombre. Pero los eruditos han observado que la terminación *-uba* aparece relacionada con nombres de África occidental en los registros de esclavos. Pudo ser la transcripción elegida por los propietarios de esclavos acostumbrados a aquella terminación. La terminación *-abe* es la que refleja mejor la transcripción más común en los documentos de Salem: *Titibe* y *Tetaby* . Por la naturaleza fonética de gran parte de las transcripciones que hallamos en estos documentos, parece probable que imitaran la pronunciación real. En cualquier caso, la variante *tat* del nombre es anterior al contacto de la joven con Samuel Parris y posterior a su llegada a Salem. Fue el nombre con el que, aparentemente, salió de su juicio de bruja. Por eso este libro empleará la forma *Tatabe* para nombrarla, al ser la aproximación más cercana que tenemos al nombre que posiblemente ella usara para llamarse a sí misma. Y también la libera hasta cierto punto de los mitos vinculados a *Tituba* , que —como veremos— son múltiples. No es la restitución ideal de su identidad, pero confío en que sea una manera de reescribir su historia —una que respete su existencia antes y después de ser estigmatizada como «bruja»—.

En cualquiera de sus formas, el nombre de Tatabe sugiere que era una nativa de América del Sur. Aunque normalmente se la representa como de origen africano y raza negra, esa identidad fue creada para ella en el siglo XIX . Por entonces se daba por sentado que todas las personas esclavizadas de América desde el siglo XVII eran de raza negra. Pero lo cierto es que, aunque la vasta mayoría de la población esclavizada —más de doce millones de personas— lo eran, hubo también al menos dos millones y medio de nativos americanos. Antes de mediados del siglo XIX , Tatabe fue siempre descrita como «india». En los documentos de su juicio de bruja, siempre es una nativa americana. Fue a partir de la década de 1970 cuando los especialistas intentaron

establecer un origen más exacto. Muy reveladoramente, un pueblo arahuaco conocido como los tibetibe o los tetebetana vivió en el delta del Orinoco-Amacuro en el siglo XVII , y algunos observadores documentaron que las mujeres de los tetebetana se llamaban a sí mismas *tetebetado* como nombre colectivo. En la década de 1990, la historiadora Elaine Breslaw sugirió que esa autodenominación habría originado el nombre de Tituba o Tatabe. Si era una tetebetado, Tatabe habría vivido en lo que ahora es Venezuela. Parece probable que su identidad «india» de nacimiento fuera arahuaca, aunque pudiera haber tenido tanto ancestros nativos americanos como africanos —hubo esclavos negros trabajando en las plantaciones del continente sudamericano—. Puede que Tatabe naciera ya en la esclavitud allí, aunque su inusual nombre implique que fuera más probable que la esclavizaran de niña, ya con una identidad distintiva de nativa americana.

¿Cómo habría sido el mundo de Tatabe? La cultura nativa sudamericana era polígama, así que una niña crecía con múltiples hermanos y primos, decenas de personas que vivían juntas en una choza con tejado de paja. Las temperaturas del húmedo verano venezolano y caribeño podían alcanzar los treinta y cinco grados centígrados, por lo que las chozas estaban abiertas por los lados para recibir ventilación. La comunidad dormía hacinada en hamacas que refrescaba el aire de la noche y arrullada por el croar de las ranas y el canto de los grillos. La vida era profundamente comunal, con las familias unidas por los dioses compartidos, y la cooperación era esencial. Los foráneos del siglo XVII comentaban con frecuencia la amabilidad de las conductas arahuacas. [2] Se fumaban narcóticos, se masticaba tabaco y se bebía un fuerte vino hecho a base de yuca. ¡Todo un contraste con la Massachusetts del siglo XVII ! Los nativos americanos esclavizados llevaron su cultura a las plantaciones de azúcar también, compartiendo el conocimiento local y las costumbres con las desesperadas gentes africanas que encontraron allí. Dondequiera que creciese o quienesquiera que fuesen sus padres, el mundo cultural de Tatabe era de textura suave y elaborada decoración

tanto material como psicológicamente. Las casas, las hamacas y los cestos se tejían con fibras de hierba, algodón y caña. El cabello se adornaba con plumas multicolores, los cuerpos de los hombres se embadurnaban de aceite y las mujeres los decoraban con pinturas vegetales y arcillas de colores.

Aunque no fuera un paraíso feminista ni de ningún otro tipo, en las sociedades de América del Sur las mujeres no eran secundarias del modo en que lo eran en las culturas europeas del siglo XVII . A pesar de que los hombres arahuacos tenían múltiples esposas, había un equilibrio de poder en el extenso hogar familiar en la medida en que los esposos se unían a las extensas familias de sus esposas y no a la inversa. Estos se sometían al padre de su esposa, de manera que las hijas eran valoradas por llevar nuevos trabajadores a la familia. Y una mujer era libre de echar a su esposo del hogar familiar si no la complacía. Las niñas crecían con la convicción de que sus vidas eran importantes. A diario ayudaban a sus padres a convertir las raíces de yuca en harina y a preparar guisos de pescado, carne y pimientos. Las mujeres, al igual que los hombres, también pescaban y procesaban los recursos obtenidos del bosque —fruta, bayas, nueces, raíces y corcho—, y todos los arahuacos eran buenos nadadores y recolectores. [3] Fue en expediciones de caza y pesca cuando encontraron europeos que también recolectaban plantas locales como el maíz y el tabaco. Pero algunos europeos también iban de caza, solo que estos —repulsivamente— cazaban personas que secuestrar y esclavizar.

Los traficantes de esclavos de las Indias Occidentales organizaban expediciones con ese específico propósito inhumano. Capturaban arahuacos de los botes de pesca y las orillas de los ríos para convertirlos en esclavos domésticos. [4] Las niñas y mujeres nativas americanas estaban estereotipadas como hábiles cocineras con capacidad de adaptación y actitud colaborativa que no solían representar amenaza para los colonos. Así que, en algún momento anterior a 1676, cuando por primera vez hallamos su nombre en un documento, Tatabe probablemente fue esclavizada con ese propósito, en un terrorífico secuestro que se la llevó a rastras de una playa o de una canoa cerca de su casa para embarcarla con rumbo a Barbados. Allí se convirtió en una

más entre los «incontables negros y otros esclavos» que albergaba la isla de coral.[5] Día tras día, los barcos llegaban al puerto principal de la isla, Bridgetown, con nuevos esclavos, africanos en condiciones miserables (yorubas, dahomeyanos, hausas y otros) y sudamericanos (en su mayor parte arahuacos) como cargamento. Los llevaban en fila a tierra, encadenados, y comerciaban con ellos los capitanes y mandos medios de los barcos, que los vendían a los hacendados. Un esclavo costaba veinticinco o treinta libras. Una niña como Tatabe, quizá incluida en un «lote» con su madre y otras personas que habían tenido la desgracia de ser capturadas con ella, habría costado aún menos. Pero, aun así, aquella niña esclava seguía siendo una mercancía comercializable.

En torno al horror central del mercado de esclavos de Bridgetown, el puerto bullía de vida. Los barcos maniobraban y los estibadores sudaban bajo sacos, tablones, rollos de tela y barriles. Eran casi en su mayoría esclavos, hombres de piel negra y marrón que sufrían bajo los látigos de los capataces blancos. Ya traumatizada —en duelo, enferma y presa del pánico—, la niña Tatabe habría salido tambaleándose al muelle para reparar inmediatamente en que las personas como ella eran maltratadas en su nuevo «hogar». Puesto que los esclavos africanos y nativos americanos habían sustituido a los obreros blancos en las industrias de Barbados a lo largo del siglo XVII, las definiciones de raza se habían endurecido para desventaja de Tatabe. Características como el color de la piel, los rasgos faciales y los tipos de pelo y cuerpo eran crudamente etiquetados y empezaban a verse como diferencias categóricas para establecer una supuesta jerarquía de superioridad blanca. Era una excusa para una inhumanidad aún más grave que la que hemos visto en el círculo ártico o en Virginia, pero basada en las mismas mentiras sobre la diferencia humana. En esa jerarquía racial, los nativos americanos como Tatabe eran categorizados con los africanos como menos humanos que sus captores blancos. Hacinados en los barcos que llegaban a la bahía Carlisle, el puerto de Bridgetown, se les conducía al mercado, se les vendía sumariamente y se les llevaba a trabajar a los campos de caña de azúcar y a las casas de las plantaciones.

Los nativos sudamericanos y caribeños en otro tiempo habían vivido a salvo en Barbados, y aunque la mayoría de ellos huyó a otras islas con la llegada de los colonos españoles en la década de 1620, Tatabe habría visto el rastro de su presencia: trozos de cerámica en la arena y chozas en ruinas junto al río. Por aquel rastro de habitantes más antiguos, el primer asentamiento en Barbados se llamó Indian River Bridge [puente del río indio]. Los colonos blancos fueron al principio españoles, portugueses, ingleses, holandeses, franceses, escoceses e irlandeses. Como los colonos de Virginia, algunos eran acaudalados especuladores dueños de plantaciones; otros, comerciantes, artesanos, médicos o marineros. Algunos eran obreros blancos que habían firmado contratos de larga duración para servir a un empleador particular. En Barbados había unos modelos de trabajo, gobierno y represión muy similares a los de Virginia porque la misma gente estaba a cargo de ambos: una mezcla de cazadores de fortunas, aventureros militares y fanáticos religiosos. El comercio creció entre las colonias de la costa este como Virginia y las islas del Caribe, y hubo otros vínculos comerciales con Nueva York y Nueva Inglaterra, especialmente Massachusetts.

En los primeros tiempos del asentamiento en Barbados, hubo cierta diversidad tanto cultural como religiosa. Había colonos católicos, puritanos, cuáqueros y judíos. Pero la cultura religiosa dominante fue siendo cada vez más un rígido anglicanismo. Hubo ataques contra cuáqueros y judíos que llevaron aparejados una mayor opresión sobre los esclavos. La sociedad de la isla poco a poco se fue volviendo más inglesa y militarizada. La cambiante situación política de la guerra civil y sus secuelas en Gran Bretaña y el hecho de que la mayoría de la población de Barbados fueran esclavos y sirvientes significó que la década de 1670 tuviera una mentalidad de fortificación, con la amenaza omnipresente de la violencia y la tortura. Había una populosa cárcel que albergaba ladrones, deudores y cimarrones —esclavos y sirvientes huidos—, y también una enorme *jaula* junto a una picota y un cepo en el centro de la ciudad. La *jaula* albergaba cautivos fugados o rebeldes cuyos castigos eran acontecimientos públicos. Estos incluían latigazos y a veces ejecuciones extraordinarias, como la que consistía en ser quemado vivo. Esa era la pena a la que se sentenciaba a los supuestos

líderes de rebeliones organizadas, una de las cuales se produjo en la década de 1670.

Al venir de un pueblo nativo americano que habitaba los bosques, para Tatabe debió de ser un espanto el laberinto de hediondo ladrillo y piedra de Bridgetown. Encadenada e indefensa, la llevarían junto a otros prisioneros a aquel extraño ambiente dejando atrás horrendas escenas de racismo, opresión y crueldad. La ciudad portuaria contaba con tres mil habitantes en la década de 1670 e iba creciendo casi a diario. El griterío de los comerciantes y el tintineo de los grilletes rodearía a Tatabe y a sus compañeros de esclavitud mientras caminaban, y su pánico solo despertaría miradas de desprecio e indiferencia entre la multitud de clientes blancos. [6] A medida que las agitadas calles del mercado de Bridgetown, su jaula y su cárcel, sus almacenes y puestos iban quedando tras ella, quizá tuviera una breve sensación de alivio. El Bridgetown de Tatabe era un enclave urbano en un tranquilo humedal. Este discurría a lo largo del Indian entre dunas, isletas y marismas de aguas salobres. Donde terminaban sus muelles y calzadas, empezaban los manglares. Ruidosas gaviotas llenaban el cielo sobre la zona de carena, donde se limpiaban y reparaban los cascos de los barcos, y silenciosas garzas acechaban en las cunetas del camino. Tatabe salió al campo abierto, a un paisaje amable y verde de cuyo follaje sobresalían las chimeneas y molinos de las refinerías de azúcar. Las frondas de caña se mecían con la cálida brisa. Y ella seguía un camino de tierra que zigzagueaba hacia el interior de la isla, hacia sus montañas boscosas.

El destino de Tatabe era una plantación y una refinería de azúcar propiedad de Samuel Thompson, probablemente el terreno que ahora se conoce como Clifton en la parroquia de St. Thomas. Samuel era un hombre joven, nacido en 1655, que había heredado la plantación de su padre a la edad de cuatro años. Había asumido su control formal en 1676, a los veintiuno, y vivía allí junto a su madre Elizabeth. Pero Samuel no era un joven feliz. Al igual que Matthew Hopkins, puede que padeciera una enfermedad terminal, pues murió en 1680 con solo veinticinco años. Y, como si hubiera anticipado su muerte, para entonces había vendido casi todas sus tierras. Un pariente suyo, Anthony Lane, compró un tercio, y en 1676 Samuel arrendó una parte y vendió el resto a Nicholas Prideaux, un traficante de esclavos de

Cornualles que estaba afincado en Bridgetown, pero también tenía otras tierras. Aquellas ventas motivaron un inventario de las propiedades de Samuel Thompson, incluidas las personas de su propiedad. Entre ellas estaba Tatabe, mencionada como *Tattuba* en dos inventarios de 1676. Era una de las sesenta y siete personas allí esclavizadas y se la identifica aún como a una niña. No se incluyen «indios» como categoría independiente en esa lista, donde aparece en la categoría «negros». Como hemos visto, Tatabe podría haber tenido ancestros de ambas orillas del Atlántico o podría haber sido confundida con los africanos entre los que vivía. Una comunidad predominantemente negra la había acogido sin duda desde su llegada. Pero después todos sus protectores y amigos fueron vendidos.[7]

Tatabe podría haber cambiado de manos en varias ocasiones cuando la heredad de Thompson se dividió. Quizá fuera vendida primero a Nicholas Prideaux, que se quedó con la mayor parte de las tierras de Samuel Thompson y quizá con la mayoría de sus esclavos. Pero, de ser así, a Tatabe la habrían vendido de nuevo posteriormente. En Bridgetown vivía un comerciante de azúcar y banquero muy implicado en la trata de esclavos: Samuel Parris, un no conformista londinense que había emigrado en la década de 1660. Samuel había asistido a la Universidad de Harvard en Massachusetts hasta 1673. En aquel año murió su padre y Samuel heredó sus tierras en Barbados por valor de unas siete mil libras, una enorme suma. La familia Parris llevaba en Barbados desde la década de 1640: el tío de Samuel, John, había sido un traficante de esclavos además de propietario de plantaciones. Los Parris poseían dos cerca de las tierras de Prideaux, una de ellas directamente adyacente a la segunda plantación de este, el terreno conocido como Newbold en la parroquia de St. George. Es fácil imaginar cómo Tatabe pudo ser vendida por Samuel Thompson a Samuel Parris a través de su vecino Nicholas Prideaux.

Pero Samuel Parris no tenía intención de quedarse en Barbados después de haber tomado posesión de los bienes de su padre. Las rebeliones de esclavos, la fertilidad declinante del suelo, los daños producidos por un huracán y la caída de los precios del azúcar habían empezado a minar su negocio. También era evidente que había sido más feliz en Harvard, donde su puritanismo era la norma en lugar del

anglicanismo de Barbados. Así que decidió regresar a Massachusetts. Samuel vendió sus tierras, y en 1680 había liquidado su negocio en Bridgetown. Los documentos de la época lo muestran con un solo esclavo y un sirviente, de ninguno de los cuales se da el nombre. Tatabe es probablemente la primera de los dos, y por ello se vio obligada a dejar la isla con él. Más tarde evocaría su «país», al declarar en su juicio de bruja, como el lugar en el que supuestamente habría aprendido magia. Tanto si se refería a la América del Sur continental como a Barbados, en 1692 aquel lugar mágico debía parecer muy lejano. La metieron en un barco y allí tuvo que soportar un viaje tormentoso y miserable sobre aguas grises para recorrer tres mil quinientas millas hacia el norte. [8] Esa historia de incesante movimiento como mercancía y repetida pérdida de hogar y amigos fue la que Tatabe se llevó consigo a su juicio de bruja en Salem.

El barco que transportaba a Tatabe y a Samuel atracó en Boston, Massachusetts, donde vivieron durante una década. Samuel se casó y tuvo hijos con su esposa Elizabeth: Thomas, Betty y Susannah, nacidos entre 1681 y 1687. Tatabe fue recategorizada como «sirvienta» porque la esclavitud de nativos americanos era técnicamente ilegal en Massachusetts. Como Virginia, Massachusetts era una colonia del Gobierno británico, pero poseía una carta colonial con sus propias leyes y costumbres. Pese a todo, la prohibición de la esclavitud y el aparente nuevo estatus de Tatabe no significaron nada en la práctica para ella: Tatabe no era libre y, de haberlo sido, tampoco habría tenido ningún sitio a donde ir en aquel extraño nuevo mundo. En Boston, las hojas se volvían de color escarlata, rosa y amarillo limón en otoño y caían de los árboles. El invierno implicaba lluvias que empapaban. La nieve helaba el tendedero y el huerto con sus afilados cristales que entumecían los dedos de Tatabe. Ninguna de sus ropas la abrigaba y ella envidiaba a los bostonianos ricos con sus abrigos de sarga y sus capuchas de seda acolchadas. Pero Boston era una lujosa y ajetreada colmena en comparación con la aldea de Salem, adonde Samuel fue destinado como pastor en 1689. Desde su llegada a Boston en 1680, este se había reinventado a sí mismo pasando de hombre de negocios a clérigo puritano de una nueva élite de Massachusetts que se proponía remodelar la colonia sobre líneas protestantes extremas. Cuando su

carta colonial fue revocada por el rey Carlos II en 1684, los puritanos temieron el gobierno directo de Londres, y especialmente la imposición de la tolerancia religiosa —una idea que ellos odiaban—. Samuel y sus amigos puritanos querían libertad para perseguir cuáqueros, baptistas y otras sectas que estaban en desacuerdo con ellos; no habían ido América para hacer amistades con los herejes. Y donde la gente temía la herejía, a menudo temía a las brujas también.

Los lugareños que invitaron a Samuel a liderar su Iglesia eran fundamentalistas puritanos como él. Habían construido su propia iglesia en Salem, una casa de reunión de madera con un hermoso púlpito. Pero no fue suficiente para ellos: ahora, con Samuel, quisieron crear una secta más exclusiva dentro de esa Iglesia. Aquel círculo interno ofrecía la pertenencia solo a los creyentes más radicales. Estos, literalmente, se adherían a todas las enseñanzas de la Iglesia y adquirían un compromiso por escrito que los unía a su Dios y entre ellos mismos. Los no miembros podían hacer uso del edificio de la iglesia para oír los sermones de Samuel, pero se les hacía salir y se les excluía del sacramento de la comunión —cuyo mismo nombre alude a su normal funcionamiento dentro del cristianismo, el acto de unión como comunidad—. Samuel no quería unir una comunidad; todo lo contrario —como explicó en uno de los primeros sermones de Salem—, su misión era «limpiar y purgar» su Iglesia, y más tarde insistió en que «Nuestro Señor Jesucristo sabe cuántos diablos hay en sus iglesias y quiénes son».

Nos recuerda a Heinrich Kramer, deseoso de atacar a aquellos miembros de su congregación que no le gustaban y que consideraba agentes de Satán. Sabemos que había algunos miembros de la iglesia que lo habían criticado y se habían negado a subirle el salario, por lo que él se consideraba víctima de su injusticia. E incluso peores que los oponentes de su Iglesia eran los que no pertenecían por completo a ella; Samuel se negó incluso a bautizar a los hijos de los no miembros, que formaban las tres cuartes partes de la población del lugar. La de Salem, así pues, era —dividida, furiosa y moralista— la antítesis de las sociedades inclusivas que el pueblo de Tatabe valoraba. [9] Además de tener un aspecto y un acento diferentes a los de los blancos que vivían en Massachusetts, ella era ahora una marginada por una nueva razón: no pertenecía a la secta interior —ningún esclavo podía pertenecer a ella—

y por tanto se la consideraba imperfecta en la fe cristiana que le habían impuesto aquellos que la habían esclavizado.

Lo mismo le ocurría a otro nativo americano que vivía en la casa parroquial de Samuel Parris, un hombre conocido como John Indian. A Tatabe se la describe en algunas fuentes como la esposa de John, y es posible que Samuel Parris la casara con él como arreglo conveniente. El matrimonio permitía a Tatabe y a John compartir una habitación y un mismo lecho. Desconocemos los sentimientos de Tatabe hacia John o si este la ayudó o la perjudicó en su lucha cotidiana, pero podemos imaginar otros aspectos de su vida. La casa parroquial de Salem era una casa pequeña, fría y húmeda de dos plantas con una cocina cobertizo, un almacén, un sótano de piedra y chimeneas. Tatabe era responsable de su limpieza y del calor que fuera factible conjurar entre sus paredes de madera. Retos domésticos diferentes de los que había tenido en Bridgetown. En su declaración, Tatabe describe la «limpieza» de habitaciones: quitar el barro de las tablas del suelo; limpiar con una gasa el elegante mobiliario para eliminar la ceniza que expelían las chimeneas. La leña tenía que arder con moderación. Se la proporcionaba a Samuel la comunidad de la iglesia, y a veces tenía que rogar para que le proporcionaran más: «apenas me queda leña hasta mañana», se lamentaba en noviembre de 1691. [10] Tatabe tenía que encargarse eficazmente del fuego para secar la ropa, calentar el agua y cocinar en las calderas y sartenes de hierro que a diario humeaban sobre las llamas.

La casa era un lugar de trabajo y una prisión. Pero Tatabe también puede que la viera como una defensa ante la gente local. Aunque eran como ella en muchos sentidos, también se diferenciaban por tener distintas lenguas, distintos conocimientos y espiritualidad, y no le gustaba la sociedad de colonos a la que contra su voluntad había tenido que unirse. Como en Virginia setenta años antes, los habitantes de Salem tenían gran temor al conflicto con los nativos americanos, por mucho que los naumkeag, que eran el pueblo de Massachusetts que vivía en los alrededores de Salem, fueran vecinos pacíficos. Varias niñas amigas de los hijos de los Parris, pese a todo, eran refugiadas de la frontera de la «guerra india» en Maine. Como Joan y Robert Wright en Virginia, habían visto a sus vecinos acribillados o apuñalados hasta la

muerte —esta vez a manos de los furiosos wabanaki que los colonos habían vendido ilegalmente como esclavos y a cuyos líderes habían dado muerte—. Varias niñas capturadas en aquel horror habían perdido a sus familias y habían tenido que huir de sus atacantes. Aunque Tatabe no tenía relación con aquellos nativos norteamericanos ni con los naumkeag a los que las traumatizadas niñas habían visto cazando en los bosques y yendo al pueblo a caballo a comerciar, los habitantes blancos la identificaban con ellos. Reconociendo las similitudes, pero no las diferencias, la llamaban «la india de Mr. Parris» y la miraban con un prejuicio que se convirtió en odio. [11]

A consecuencia de la «guerra india», un nuevo miembro de la familia se unió a la casa de los Parris en Salem: la sobrina de once años de Samuel, Abigail Williams. Abigail parece haberse quedado huérfana, tal vez en la guerra. Fuera como fuese su historia, la enviaron a vivir en casa de su tío en un momento crítico. Había guerra, agitación política a propósito de la carta colonial y conflicto religioso, y era un largo invierno de nieve y hambre. A mediados de enero de 1692, Abigail cayó enferma y poco después también su prima de nueve años Betty, hija de Samuel. Quizá la enfermedad no fuera más que una fiebre, pero pronto los síntomas se hicieron alarmantes. Las niñas se retorcían y gritaban de dolor. Sus cuerpos se contorsionaban en extrañas posturas, con los brazos y cuellos en ángulos antinaturales. Pronto empezaron a decir que algo las «mordía y pinchaba», que algo externo a sus cuerpos les hacía daño. A veces las enmudecía de tal modo que ni siquiera podían describirlo. En una comunidad que creía en diablos, resultaba obvio lo que las niñas estaban asegurando: habían sido embrujadas. Samuel llamó a un médico que se mostró de acuerdo con el diagnóstico de la brujería, igual que el pastor y los miembros de su iglesia, entregados a sermones, ayunos y rezos para tratar de romper el maleficio con su piadosa energía. Otros pastores fueron invitados a observar las contorsiones de las niñas, y la casa parroquial se convirtió en centro de atención. Se estaba librando allí una batalla contra Satán, y la devota congregación disfrutaba del drama.

Hubo un miembro de la iglesia, sin embargo, que respondió con algo más que entusiasmo a la necesidad de curar a las niñas. Para descubrir quién era la bruja que estaba afligiendo a Abigail y Betty, Mary Sibley

decidió emplear la magia popular como complemento a sus oraciones. Al igual que Joan Wright con la mantequera y el hierro al rojo vivo, quizá Mary se tuviera por experta en hechizos antibrujería. Y esta le pidió a John Indian que horneara un pastel de bruja —una mezcla de harina de cereales con la orina de las «embrujadas»— que luego le darían de comer a un perro para que se llevara la maldición. Pero Samuel Parris se enteró del pastel de bruja. Se horrorizó por que semejante actividad irreligiosa, mágica en sí misma, aunque fuera con el propósito de combatir a las brujas, se estuviera llevando a cabo en su casa. El 27 de marzo, Parris reprobó a Mary en la iglesia por haber «dado instrucciones a mi indio para buscar brujas de un modo inadmisible [...] elaborando un pastel». Mediante aquel acto, que suponía «pedir ayuda al diablo para combatir al diablo», como él dijo, Samuel creía que se había dado rienda suelta a Satán en el pueblo. Y todo empeoró entonces. Más niñas y mujeres jóvenes empezaron a sufrir ataques en los que se retorcían, gritaban y lloraban. Resultó evidente que no podrían curarse sin descubrir a las brujas que las estaban atacando.

A finales de febrero de 1692, Abigail y Betty acusaban a Tatabe de brujería. Parece haber sido Abigail la que encabezó la acusación. El nombre de Betty fue eliminado después de los documentos y solo la primera los firmó —con una marca, pues no sabía ni escribir su propio nombre—. [12] Al principio, las acusaciones fueron verbales ante Samuel Parris, y luego referidas por este a vecinos y magistrados. No se han conservado testimonios de los detalles; estos solo quedaron por escrito de forma sumaria cuando más tarde se aceleraron los acontecimientos. Pero las acusaciones principales son claras. Tanto Abigail como Betty acusaron a Tatabe de haberlas embrujado en conspiración con dos colonas blancas, Sarah Good y Sarah Osborne. Dijeron que habían «sufrido grandes dolores en la cabeza y otras partes del cuerpo y que a menudo Sarah Good, Sarah Osborne y la india Tituba se les aparecían y las pinchaban». Se referían al cuerpo espectral de las brujas, como aquella mano que Joan Wright había atrapado en su mantequera casi un siglo antes. Las niñas afirmaban que Tatabe y las otras mujeres habían entrado en sus habitaciones y las habían asaltado. Más tarde, también acusarían a otros habitantes de Salem: Martha y Giles Corey, Rebecca

Nurse, Bridget Bishop, George Jacobs, Elizabeth y John Proctor y muchos más.

Una vez que se hicieron las primeras acusaciones, el propio Samuel Parris interrogó a Tatabe. No desempeñaba ningún papel en un proceso contra ella; no era un magistrado y no había ninguna razón que justificara que la interrogara, pero como pastor y tutor de las dos supuestas víctimas, evidentemente él se sintió legitimado. También era el amopatrón de Tatabe, y a veces los patrones intervenían para interrogar a sospechosos, como hizo David Seton, el brutal patrón de Gillie Duncan. [13] Al igual que Matthew Hopkins y John Stearne, Samuel Parris quería saber más para poner a prueba las ideas demonológicas que habían estructurado sus prejuicios durante su formación teológica. En Salem, así pues, los interrogatorios previos al juicio fueron llevados a cabo en parte por interrogadores *amateurs* muy similares a los de la caza de brujas de Manningtree y posiblemente usando los mismos métodos crueles.

El resultado fue el mismo: una caza de brujas que rápidamente se propagó entre granjeros y comerciantes deseosos de hablar. La idea del testimonio personal era importante en la cultura puritana: se trataba de «testificar» en un sentido tanto legal como religioso. Los miembros de la Iglesia de Salem imaginaban su relación con Dios en términos jurídicos. Habían firmado literalmente un pacto por el que ofrecían su fe. Y Abigail y sus compañeros acusadores imaginaban que las brujas habían hecho lo propio con Satán. Era la habitual idea demonológica de la inversión —los cristianos pactaban con Dios, las brujas con Satán—, pero ya no solo la articulaba la élite de los clérigos como inquisidores. El resultado general de la Reforma fue una democratización del conocimiento religioso, y como una de sus consecuencias el poder del análisis demonológico le fue devuelto a la gente corriente: cazadores de brujas como Matthew Hopkins, congregaciones de feligreses más amplias e incluso niños. Superando el relato que hizo Rebecca West de la reunión de oración satánica en Lawford cincuenta años antes, Abigail dijo que había presenciado realmente el proceso del pacto. La acosaba la forma espectral de Martha Corey, «cuya aparición a veces […] la tentaba a poner la mano [firmar] en el libro del diablo». Y a menudo había visto a Martha en el «sacramento del diablo» y llevando a firmar a

conversos demoníacos delante de ella. George Jacobs también se le había aparecido espectralmente «ofreciéndole el libro para que ella pusiera la mano». Satán tenía «dos libros» en los que «había muchas líneas escritas». A veces le traía el libro bajo la forma de un «hombre negro». El diablo a menudo se representaba como una criatura negra como el carbón con pezuñas, cabellos sueltos y rabo, pero por supuesto su negrura también recuerda la percepción que tenían los colonos blancos de las personas de color como Tatabe. [14]

A medida que estas revelaciones comenzaron a emerger en los interrogatorios previos al juicio, Tatabe, Sarah Good y Sarah Osborne fueron arrestadas para interrogarlas formalmente el 29 de febrero de 1692. La orden de arresto describe a Tatabe como «Titibe, una sirvienta india», y luego como «India Titibe», el nombre compuesto que Samuel Parris usaba cuando no se refería a ella despectivamente como «la india». Las tres sospechosas fueron citadas en la posada de Nathaniel Ingersoll a las diez del día siguiente por los magistrados John Hathorne y Jonathan Corwin, pero su interrogatorio se trasladó después a la casa de reunión para que pudieran participar más vecinos. Se congregó allí una multitud entre la que se contaron tres hombres que dejaron por escrito los hechos. Sus versiones difieren en algunos momentos, pero lo que está claro es que el interrogatorio de Tatabe se realizó en una sala atestada y amenazante. Abigail, Betty y las nuevas acusadoras adolescentes Elizabeth Hubbard y Ann Putnam gritaron y señalaron; la multitud cuchicheó y gimoteó. Los magistrados dieron por sentada la culpabilidad de Tatabe. En vez de preguntarle si había causado ella los ataques, la pregunta que le hicieron fue «¿por qué causaste mal a esas niñas?». Tatabe intentó resistir. «Yo no les he causado ningún mal», respondió. [15] Cuando le preguntaron quién les estaba causando daño, ella acudió a su conocimiento de la doctrina cristiana. «El diablo —aventuró peligrosamente—, por lo que dicen». Casi podemos oír el tono de interrogación en su voz. ¿Era aquella la respuesta correcta? Según una versión, ella añade como defensa: «Yo no sé decir cuándo trabaja el diablo». Pero los interrogadores querían más.

Si acaso, la aparición del diablo en las palabras de Tatabe —quizá inducida por sus interrogadores o por su conocimiento del cristianismo— lo que hizo fue alentarlos. «¿Había visto al diablo alguna vez?»,

indagaron. A Tatabe le pareció seguro decir que sí; después de todo, el diablo tentaba a los buenos cristianos. «El diablo vino a mí y me dijo que lo sirviera», aventuró peligrosamente de nuevo, apresurándose a añadir que eran otras cuatro mujeres las que estaban causando mal a las acusadoras. Sarah Good y Sarah Osborne eran dos de ellas, admitió. Habían querido que ella las ayudara, pero ella «les dijo que no», concluyó esperanzada. «También dijo haber visto a un hombre alto de Boston», continúa la transcripción. Su relato iba cambiando. ¿Así que había cuatro mujeres y un hombre? Y esas eran las brujas, no ella, y «ellas dijeron que había que hacer mal a las niñas». «¿Y tú les causaste mal?», siguieron tratando de sonsacarla los magistrados. «No», respondió. Pero era difícil no arredrarse. «Me culparon a mí», titubeaba en una de las crónicas, refiriéndose a que aquellas cinco personas le habían echado toda la culpa ella. Las brujas le habían dicho que, si no las obedecía, le «harían mal» —una amenaza de castigo que debía haber encontrado en la realidad muchas veces—. Dijeron que le «cortarían la cabeza». «Pero ¿les causaste tú mal?», insistieron los magistrados. Y, finalmente, Tatabe dijo «sí».

Su confesión probablemente era inevitable. No sabemos si la sometieron antes del interrogatorio a la vigilancia en movimiento que tan eficaz había resultado con Bess Clarke, pero ello sin duda sucedió después. En la noche del 1 de marzo, algunos de los acusados fueron vigilados por el agente Joseph Herrick y otros mediante la técnica adoptada durante la caza de brujas de Manningtree. A la mañana siguiente, el brazo de Sarah Good estaba cubierto de sangre desde el codo a la muñeca. Lo que se justificó como una herida infligida en espíritu a su aparición mientras deambulaba para atacar a sus víctimas en lugar de como prueba de maltrato a su cuerpo real —lo que, por supuesto, era algo infundado—. [16] Podemos imaginar lo vulnerables que las dos Sarahs y Tatabe se hallaban. Aunque Sarah Good y Sarah Osborne se habían negado a confesar, sus protestas de inocencia no fueron creídas. Sarah Good llevaba años bajo sospecha de brujería. Considerada una persona «turbulenta», ella y su esposo se habían visto

a menudo sin techo en años recientes al ser desahuciados de sus hogares y expulsados de graneros por temor a que la pipa de tabaco de Sarah incendiara la paja. Incluso su esposo William se volvió entonces contra ella. [17] Sarah intentó explicar a sus interrogadores que la «acusaban en falso», pero ellos atribuyeron su firmeza a su «carácter malvado y vengativo» y no a una inocencia indignada. Sarah Osborne se mostró menos resuelta, pero el resultado fue el mismo.

¿Qué esperanza podía tener la esclavizada y denigrada Tatabe? Se derrumbó por completo, prometiendo que no volvería a causar mal a las niñas y pidiendo perdón. Su confesión muestra con especial claridad cómo los demonólogos y otros interrogadores *amateurs* podían introducir ideas en la mente de los sospechosos de brujería y obligarlos a confesar lo que quisieran oír mediante la violencia y la intimidación. Toda la confesión de Tatabe tiene que ver con ese tipo de coerción. Las brujas y sus formas espectrales la habían amenazado, repetía. Yendo hasta ella en espíritu bajo la forma de cerdos, perros, ratas y un hombre con un pájaro amarillo, las brujas le habían dicho que «causara mal a las niñas» y que «matara a las niñas» o ellas y el diablo le harían «algo peor». Una y otra vez, Tatabe describía las amenazas: o le harían a ella «algo peor», «él dijo que me haría mal», «parece un hombre y amenaza con hacerme mal». Cuando fue examinada físicamente por la posadera Hannah Ingersoll en busca de marcas, su relato de que la aparición de Sarah Good le había «pinchado en las piernas» quedó aparentemente confirmado. «Hallamos que así fue», escribió el magistrado John Hathorne, crédulamente incapaz de percibir que los moratones descubiertos podrían haber sido infligidos tal vez por el dueño de Tatabe, Samuel Parris. Por Joseph Herrick, el agente que la arrestó. O por otras personas que la hubieran golpeado. No faltaba gente de corazón duro y mano no menos dura en Salem, pero John decidió que las marcas en las piernas de Tatabe habían sido producto de un espectro. [18]

Tatabe le dio —y nos dio a nosotros— todas las claves necesarias para una conclusión diferente. Su confesión mostraba que esperaba el maltrato de cualquiera y que por eso se inventó su historia de brujería. Pero entretejió en ella, como hacían todas las «brujas», algo de su propia historia también: sentimientos reales, temores y experiencias que

pueden ayudarnos a recuperar su voz. Algunas de las brujas que describía parecían personas acomodadas como las que había conocido en Boston: un bostoniano con una capa negra y un abrigo de sarga; una mujer con abrigo de sarga y capucha de seda. La «habían empujado y arrastrado» hasta las casas de Elizabeth Hubbard y Ann Putnam. Tatabe sabía lo que era ser sacada a rastras de su hogar por caballeros y damas muy bien vestidos. En lugar de ser maltratada por las calles, describe un transporte mágico, quizá la fantasía de un sueño hecho realidad. Las brujas «volaban sobre palos de escoba», decía, tomando imágenes de europeas como Kirsti Sørensdatter surcando los cielos rumbo a los *sabbats* . Quizá Tatabe anhelaba regresar volando a su casa de esa forma. Sus descripciones de espíritus familiares sugieren que su imaginación había regresado al Caribe además de seguir habitando en las desgraciadas experiencias de Massachusetts. Sarah Good también tenía espíritus familiares animales, según Tatabe —un gato normal, pero también una criatura «peluda» de casi un metro de alto, otra parecida a una arpía y algún tipo de lobo espectral—. Algunas sonaban más bien a monstruos de las pesadillas arahuacas y africanas: la criatura peluda no tiene paralelo en las historias inglesas de espíritus familiares. Pero Tatabe enmarcaba esas historias en su propia imaginación de la manera que sus interrogadores querían hasta llegar a la confesión que buscaban: sí, Sarah había firmado en el libro del diablo, confirmó Tatabe, y enseguida la acusaron de haber firmado ella también.

Como para enfatizar su despojamiento de derechos, durante todo el interrogatorio de Tatabe sus supuestas víctimas gritaban insultos y la señalaban. Podrían haber hecho más. Otra bruja de Salem condenada, Rebecca Eames, más tarde diría que la habían hecho «perder el juicio» para que confesara, pues las niñas «no dejaban de burlarse de mí y escupirme en la cara, diciendo que sabían que yo era una vieja bruja y que si no confesaba me ahorcarían de inmediato». La habían «confundido y atemorizado», dijo. Lo mismo le ocurrió a Tatabe y, según Samuel Parris, cuando esta «empezó a confesar» sus atormentadoras «se callaron inmediatamente y permanecieron en silencio el resto del interrogatorio de dicha india». Habiendo ya obtenido lo que querían, se callaron. «En cuanto empezó a confesar, dejó de hacerme daño», dijo Elizabeth Hubbard.

Una vez que cedió bajo la presión, Tatabe sucumbió a la desesperación y empezó a tener ataques ella misma. Los observadores Samuel Parris, Thomas Putnam y Ezekiel Cheever testificaron que «se mostró muy afligida» y «delante de la autoridad» se volvió contra Sarah Good y Sarah Osborne para acusarlas de ser «las personas que la afligían». Ello le confería el estatus de acusadora que podía salvarle vida. [19]

Pero primero hubo un interrogatorio final. Tatabe fue interrogada por segunda vez el 2 de marzo. Le preguntaron qué le había dicho Satán. «Me dijo que era Dios, y yo debía creer en él y servirlo durante seis años», respondió. Ella se había negado, diciéndole que tenía que hablar con su amo (Samuel Parris), pero finalmente lo había aceptado como su divinidad a fuerza de insistencia. Hasta el momento, Tatabe había servido a Satán solo durante seis semanas, desde un viernes por la noche de mediados de enero, justo «antes de que Abigail cayera enferma». El miércoles posterior las brujas habían celebrado un *sabbat* en la casa de Samuel Parris, según dijo. El diablo le dio la facultad de ser invisible allí, un bienvenido alivio. Y entonces comenzaron las demandas de hacer mal a las niñas. «Yo no haría daño a Betty. Yo quería a Betty», dijo Tatabe con tristeza, pero había accedido a pincharla. Terminó la fantasía confirmando que había dejado su marca en el libro del diablo. [20] La encarcelaron el 7 de marzo en espera de juicio.

El gobernador de la colonia, sir William Phips, estableció entonces un tribunal especial con un juez con capacidad para oír y sentenciar sobre causas. Todo lo que había que probar ante el juez bajo la ley de Massachusetts —distinta de la ley inglesa— era que un acusado de brujería «tuviera o hubiese consultado un espíritu familiar», un delito que reducía las complejidades demonológicas a una sola simple prohibición fácil de entender para los cazadores de brujas corrientes. La acusación contra Tatabe sostenía que a finales de 1691 ella «de manera maligna, intencionada y criminal hizo un pacto con el diablo y dejó una marca en su libro como una C por la que aquella malvada Titappa en tratos con el diablo se convirtió en una bruja detestable». [21]

Sin embargo, aquella acusación no se redactó hasta el 9 de mayo de 1693, más de un año después de su arresto. Hasta entonces hubo una serie de éxitos iniciales seguidos de alarmantes reveses para los

acusadores de Tatabe. Junto con Sarah Good, la enviaron a una cárcel de Boston a principios de junio de 1692, pues Sarah Osborne había muerto miserablemente en la cárcel a mediados de mayo. La orden del traslado de Tatabe a Boston la describe como «Titiba, una india propiedad de Mr. Samuell (sic) Parris». Una vez más, Tatabe está encadenada. La llevaron en un carro hasta la costa pantanosa, entre amenazantes bosques cubiertos de maleza bajo el cielo del verano. La cárcel de Boston se hallaba en Prison Lane, hoy Court Street. Era fría en junio, tenía barrotes de hierro en las ventanas sin cristales y muros de un metro de grosor. Durante los dos meses que siguieron, se unieron a Tatabe más de cincuenta sospechosos de brujería. Hubo que remodelar la cárcel para alojarlos y encargar nuevos grilletes y cadenas. Prisioneros franceses y nativos americanos de guerra se sumaron al hacinamiento. Entre ellos había una «niña india» capturada probablemente igual que Tatabe veinte años atrás. [22] Mientras Tatabe languidecía en prisión, otros acusados eran juzgados formalmente en el tribunal, condenados y ahorcados. Se ejecutó a diecinueve, y Giles Corey, que se negó a declararse ni culpable ni no culpable, sufrió la cruel muerte establecida como castigo para ello. Fue aplastado hasta la muerte por rocas cargadas sobre su cuerpo. Pero Tatabe no se contó entre las personas juzgadas. No sabemos por qué. Quizá la consideraron demasiado útil como testigo contra otros. Es uno de los muchos vacíos cruciales que hallamos en su historia.

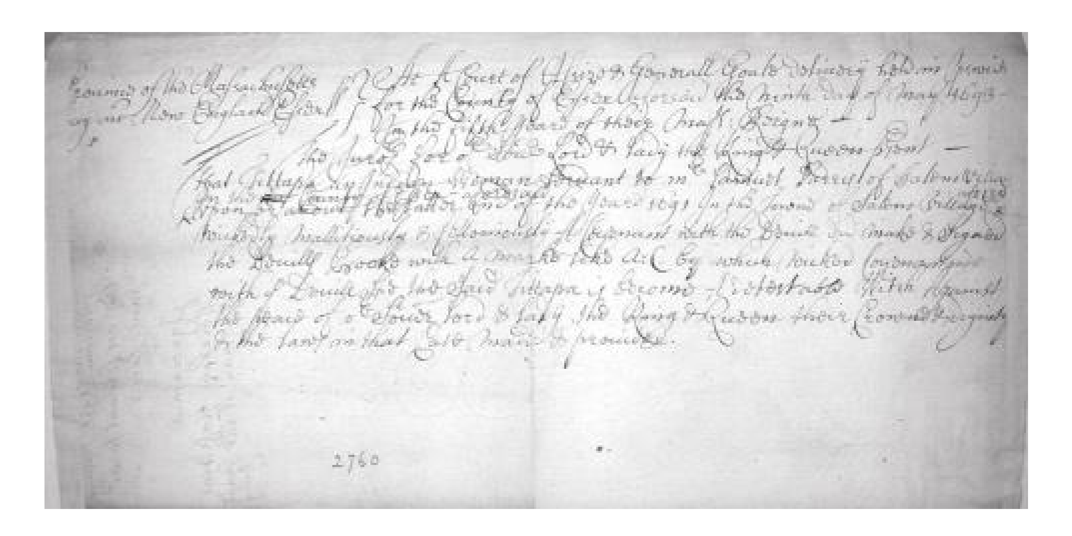


Figura 6. La denuncia que acusaba a Tatabe de brujería y de haber firmado en el libro del diablo,

que muestra la rúbrica del presidente del jurado Abraham Haseltine al dorso bajo el *ignoramus* del gran jurado que supuso que los cargos no llegaran a juicio.

El tiempo actuó a su favor. A mediados de 1693, el increíble número de doscientas personas se hallaba a la espera de juicio. La mayoría de los ciudadanos de Massachusetts había empezado a comprender que se estaba cometiendo un terrible error y a protestar: dijera lo que dijese la demonología, no podían existir tantas brujas. Además de ser teológicamente inverosímil, el número de juicios era insostenible desde el punto de vista organizativo, y el sistema judicial se hallaba colapsado a fuerza de retrasos. Los juicios se interrumpieron y se ideó un nuevo tribunal, el Tribunal Superior de Judicatura, para juzgar los casos restantes bajo una ley antibrujería revisada. Dicha ley, más apegada a la Ley de Brujería inglesa de 1604, confirmaba que era ilegal «usar, practicar o ejercer cualquier invocación a demonio o espíritu maligno alguno», así como «consultar, pactar, recibir, emplear, alimentar o recompensar a ningún demonio o espíritu maligno con ningún fin o propósito». El supuesto delito de Tatabe quedaba recogido en la nueva ley igual que en la antigua. Pero cuando se presentó la acusación contra ella ante un jurado mayor en Ipswich que trabajaba para el nuevo tribunal, este la desestimó. Igual que en Inglaterra, su labor consistía en examinar los cargos y comprobar toda la información relevante presentada para juzgar un delito. Tras examinar los documentos del caso de Tatabe, el presidente del jurado, Abraham Haseltine, escribió un *ignoramus* (que quiere decir «no sabemos», desestimamos) al dorso de su acusación. Eso significaba que no habría juicio.[23]

No se aportan las razones del jurado. Quizá consideraron vaga la acusación. Normalmente era necesaria la fecha en que supuestamente el delito se había cometido, pero aquella acusación solo mencionaba un amplio espacio de tiempo. Los miembros del jurado también podrían haber pensado que las pruebas basadas únicamente en visiones o confesiones serían, a mediados de 1693, potencialmente frágiles. Quizá el jurado había empezado a dudar de la sensatez misma de celebrar juicios por brujería. En tal caso, habría sido un momento decisivo en la historia de los juicios de bruja. Al jurado de Ipswich presidido por Abraham Haseltine se le pidió que juzgara a una sospechosa de brujería

cuya acusación se sabía origen de una caza masiva que había implicado centenares de sospechosos en distintos lugares de Massachusetts desde Ipswich a Andover, y cuyo supuesto crimen se castigaba con la horca por ley —y se negaron a ello—. Sorprendentemente, ese iba a ser el único juicio de Tatabe. Algunas condenas siguió habiendo en su entorno, pues algunos de los miembros del antiguo tribunal permanecían en el nuevo, pero ya no hubo más ejecuciones. Todos los condenados recibieron el indulto del gobernador, que había perdido la confianza en las decisiones de los tribunales de su colonia. Mientras las familias lloraban a sus seres queridos y los pastores admitían que habían cometido errores, poco a poco se aceptó que se había incurrido en una terrible injusticia. Las protestas asediaban al gobierno colonial. La congregación de Salem se disolvió. La gente que había visto ahorcados a sus familiares a causa de las denuncias de Samuel Parris solicitó su destitución y este tuvo que marcharse con deshonra. Los acusados supervivientes y las familias de las personas que habían sido ejecutadas fueron compensadas por el Estado; hubo retractaciones públicas por parte de algunos de los acusadores en 1697 y en 1706 y, finalmente, en 1711, el propio Gobierno pidió perdón. [24]

Una anotación mal escrita y emborronada del alcaide de la cárcel de Salem del 9 de mayo de 1693 es el último testimonio que tenemos de lo que fue de Tatabe cuando su proceso hubo acabado. En la nota, el alcaide solicita al tribunal que corra con los gastos de manutención de los sospechosos de brujería durante el periodo de su detención. El nombre de Tatabe es el primero de una lista de presos, y se la menciona como «india Tatabe». La nota explica que Tatabe lleva en la cárcel «todo un año» y varios meses y ha costado a la prisión más de cuatro libras. Y esas líneas aparecen tachadas, lo que demuestra que la deuda se saldó —puede que por parte de Samuel Parris o puede que por otra persona—. [25] Han circulado historias desde entonces que dicen que Tatabe fue vendida para pagar su manutención en la cárcel. Puede que sean ciertas. Pero no había mercado de esclavos en Massachusetts, y los costes de trasladar a Tatabe hasta otro mercado habrían sido altos. Y solo alguien que no hubiera oído hablar nunca de Tatabe o que hubiera creído en su inocencia habría podido comprarla. Por lo que es posible que la liberara o bien el Estado o bien alguno de los benefactores que ya abundaban en

1693. ¿Dónde deja eso a Tatabe? No lo sabemos. Sobrevivió a su juicio de bruja y salió de la cárcel; ojalá finalmente obtuviera la libertad real. [26]

Interludio

De la demonología a la duda

A medida que la sugestión de la demonología sobre la imaginación humana se fue debilitando en Europa y Norteamérica, los legisladores del siglo XVIII empezaron a reconsiderar la mejor forma de manejar las acusaciones de brujería que seguían haciéndose de vez en cuando. Incluso antes de la debacle de Salem de 1692-1693, algunos habían puesto en duda si eran apropiadas las leyes antibrujería existentes. En 1647, Matthew Hopkins y John Stearne fueron acusados de haberse beneficiado interesadamente de la caza de brujas y cayeron en desgracia. Después de Salem, fue evidente casi para cualquiera que las acusaciones de brujería sin fundamento habían matado a personas inocentes. Tal vez unas definiciones más ajustadas de los delitos habrían salvado vidas —argüían los pastores—, quizá negándose a confiar en las visiones de cuerpos espectrales de las brujas referidas por las víctimas, por ejemplo. Pero después vinieron preguntas más importantes: ¿verdaderamente la magia funcionaba? Y, si era así, ¿cómo? ¿Eran aquellas espectaculares confesiones de las brujas sobre *sabbats* y asesinatos meras fantasías? ¿O había adoradores del diablo, como se había sostenido tradicionalmente, insultando de forma herética la religión para causar verdadero daño? Y esto llevaba a una pregunta práctica: ¿cómo era posible esclarecerlo en un tribunal? ¿Cómo se suponía que los inquisidores, jueces y jurados iban a comprobar las historias de acusados y denunciantes? No se podía pedir a los sospechosos que invocaran al diablo, como había hecho de forma cuestionable Matthew Hopkins en aquel interrogatorio previo al juicio de 1645; en muchas jurisdicciones algo así se consideraba en sí mismo un acto ilegal. Los denunciantes tampoco podían mostrar evidencia física de la brujería en acción. Y los testigos podían mentir o hablar bajo la influencia de la ilusión demoníaca o de su propio error,

por otra parte. Surgían dudas incluso acerca de si un tribunal era el lugar apropiado para hacer ese tipo de preguntas, en la medida en que si se tomaba la decisión equivocada una persona inocente moría a consecuencia. [1]

Poco a poco, la definición demonológica de la brujería fijada por clérigos a finales de la Edad Media y propagada por el mundo a través de tribunales seculares llegó a parecer improbable a muchas personas inteligentes, cultas y mesuradas que a su vez reforzaron el escepticismo de otras. Mientras que mucha gente corriente seguía creyendo en la brujería, los que estaban socialmente por encima de ellos fueron dejando de hacerlo. Los descubrimientos científicos de los siglos XVII y XVIII desmitificaron la vida, e incluso allí donde quedaban misterios que resolver lo que se esperaba eran explicaciones nuevas y más esclarecedoras. Las soluciones se buscaron cada vez con menos frecuencia en la teología cristiana a medida que el poder fue filtrándose de las iglesias y los gobernantes individuales a los Parlamentos, las bolsas de valores y los tecnócratas. En la ley, muchos factores se unieron para reducir el deseo de perseguir brujas. [2] Y aunque los hombres que ocupaban las instituciones públicas a menudo seguían creyendo en Dios, en los demonios, en la magia y —como una parte lógica de su visión del mundo— en la brujería, cuestionaron su prueba y castigo. Sí, Satán existía, pero ¿de verdad podía estar bien ejecutar a una inculta campesina o a una abuela devota? Sí, el denunciante habría experimentado terribles visiones de dichas mujeres, pero ¿podían estar seguros los observadores de que no se trataba de engaños demoníacos? Por las razones coincidentes de la secularización, la educación y el escepticismo, la persecución de la brujería empezó a percibirse como algo ético, además de científicamente erróneo. Pero la descriminalización de la brujería fue un largo proceso en Europa, América y el mundo cristianizado.

En Francia, un edicto real avanzado, aunque imperfecto, es un buen ejemplo de la incómoda indecisión de los legisladores. En 1682, el gobierno de Luis XIV decidió que si, en teoría, la brujería —*maléfice* —

existía, esta debía ser redefinida en la ley. Según dicho edicto, las brujas que emplearan el *maléfice* debían ser ejecutadas, pero solo si al mismo tiempo habían cometido blasfemia o sacrilegio o empleado veneno para matar a sus víctimas. Un reciente escándalo en la corte real había descubierto a cortesanos que utilizaban inversiones de la misa católica para invocar a Satán. Se decía que creían que Satán alimentaba sus hechizos y venenos para concederles sexo y éxito, dar muerte a sus rivales y comprarles influencia política sobre el rey. En sus *sabbats* , o «misas negras», como se conocían, supuestamente se habían sacrificado bebés. [3] El edicto fue consecuencia de los intentos de zanjar aquel extraordinario escándalo real. Pero, aunque el edicto aceptaba que había gente que ofendía la misa, envenenadores sacrílegos y brujas, no describía a tales individuos como herejes ni como adoradores del diablo, por muchas características comunes que sus reuniones tuvieran con los *sabbats* satánicos. La idea de que las brujas sustituían a Dios por Satán ya no se consideraba oficialmente creíble. Y, además, el edicto tampoco apoyaba en realidad la idea de que los hechizos de las brujas fueran eficaces; recogía el uso de veneno, no de maleficios, para matar a sus víctimas. De modo que las brujas serían castigadas —según afirmaba el edicto vagamente— en función de la gravedad de sus actos —lo que quiera que eso significara—. Y, mostrando aún mayor escepticismo, el edicto a continuación enumeraba distintos tipos de fraude y superstición, como los denominaba: astrología, adivinación, videncia; actividades que en otro tiempo se creyeron sólidas realidades y parte del delito de brujería. Ahora se condenaban como estafas, y a quienes practicaban tales artes se les conminaba a abandonarlas o a irse de Francia. En general, el edicto dejaba muchas preguntas sin responder que más tarde conducirían a dificultades en los tribunales. [4]

Tanto en Gran Bretaña como en las colonias bajo la ley británica, una Ley de Brujería de 1735 derogaba las leyes escocesa e inglesa antibrujería de 1563 y 1604. La ley establecía simplemente que «ninguna persecución, demanda o proceso se iniciaría ni llevaría a cabo contra persona alguna por brujería, hechicería, encantamientos o conjuros […] en ningún tribunal». Pero todo aquel que fingiese tener poderes mágicos, como el de lanzar maleficios contra sus vecinos e invocar espíritus mediante hechizos o rituales, sería castigado.

Específicamente, nadie debería «fingir el ejercicio o uso de ningún tipo de brujería, hechicería, encantamiento o conjuro, ni la adivinación del futuro, ni la habilidad o conocimiento de ninguna ciencia oculta para descubrir dónde o de qué manera hallar ninguna propiedad, mueble o inmueble, supuestamente robada o perdida». «Las personas ignorantes a menudo son engañadas y estafadas» por tales afirmaciones, añadía la ley. La pena por este delito era un año de cárcel. La definición de «estafa» en la Ley de Brujería coincidía en gran parte con la enumeración de Luis XIV: adivinar el futuro, invocar espíritus, ejercer la videncia, buscar tesoros mediante radiestesia, etc. De manera que en 1735 la ley prohibía específicamente los juicios de bruja tradicionales, pero, como el edicto, los sustituía por juicios por brujería fingida o imaginaria. [5] Lo crucial fue que los juicios de bruja no acabaron: solo cambiaron sus procedimientos y propósito.

PARTE SEGUNDA

Ecos

Capítulo 7

El juicio de Marie-Catherine Cadière: Las brujas reinventadas y una revolución francesa

En la primera década del siglo XVIII , el negocio de aceite de oliva de Joseph y Élisabeth Cadière prosperaba en la rue de l'Hôpital de la ciudad de Tolón en la Provenza. Era este un callejón estrecho y sucio con bloques de viviendas de piedra gris en los que resonaban los gritos de los repartidores y el golpear de los barriles de madera, pero bien situado para el comercio, cerca del puerto naval. El aceite de los Cadière iba a parar a guisos, salsas, ungüentos y jabones. Fuera, funcionarios con peluca y galones dorados se pavoneaban mientras los marineros y transportistas pasaban en riada hacia el muelle todos los días. Hoy las callejuelas que rodean la tienda albergan tranquilas casas de apartamentos con grafitis coloridos que salpican las persianas metálicas y ponen guirnaldas a las plantas superiores. Hay señales de «prohibido aparcar» —cualquier cosa más ancha que un escúter bloquearía ese espacio— y están prohibidos también los juegos de pelota y el ruido: *Jeux de ballon, balles et projectiles interdits* ! Los callejones son tranquilos y huelen a diésel, a café y a orina en una mañana de verano, pero con un mercado que bulle a solo unos minutos en dirección este, atestado de confiterías, panaderías y puestos de anchoas, aceitunas, kebabs y cuscús, conservan su conexión con la deliciosa comida provenzal y norteafricana.

Joseph había acertado al dedicarse al aceite provenzal tras casarse con la hija de su jefe, Élisabeth Pomet, y hacerse cargo del negocio de su suegro: la calle adyacente a la rue de l'Hôpital se llama rue Pomet en honor a su familia. La pareja tuvo tres hijo, Laurent, François y

Étienne-Thomas; una hija que murió en la infancia, y la más tardía, MarieCatherine, nacida en noviembre de 1709. Ella y su familia vivieron mucho tiempo en el mismo bloque, encima de la tienda. Cada día se levantaba oyendo el graznido de las gaviotas que volaban en círculo sobre el cuadrado de cielo que se veía desde el callejón, riñendo entre las chimeneas. A veces alguna familia pobre subía por la calle con una abuela enferma o con un niño para que lo trataran las monjas del hospital de caridad, la institución religiosa que daba nombre al callejón. [1] Cuando Marie-Catherine caminaba con su madre hasta la catedral barroca de Notre Dame de la Seds, con sus inmensas columnas de mármol blanco, sus herrajes con florituras y sus intrincados retablos esculpidos, quizá pensara en la caridad de la Iglesia: en su obligación de auxiliar a los humildes y a los afligidos; en el amor de Cristo prometido a los fieles devotos. Aunque su familia era de artesanos relativamente acomodados, ella a menudo sentía necesidad de consuelo. Su padre, Joseph, había muerto joven, dejando a su madre Élisabeth a cargo del negocio de aceite hasta que el hijo de los Cadière, Laurent, fue lo bastante mayor como para ayudar. Fueron tiempos difíciles de duros inviernos que dañaron los olivos. Aunque los veranos provenzales son cálidos, en los años de frío las heladas y nieves podían derramarse de las montañas y acabar con los árboles, y eso fue lo que ocurrió a principios del siglo XVIII . Pero el negocio de los Cadière resistió. A las afueras de Tolón, poseían una pequeña finca de olivos con una casa y un molino de aceite, un lugar donde podían cultivar alimentos y retirarse de la ciudad. [2] Marie-Catherine pasó muchos veranos de su niñez allí, cuando se consideraba —no sin razón— que la ciudad era insalubre y estaba llena de basura podrida y enfermedades. Los olivares provenzales olían saludablemente a tomillo y romero, además de a las gruesas y verdes aceitunas. Pero, tal como los acontecimientos iban a demostrar, con todos sus peligros, Marie-Catherine prefería las emociones de Tolón a la paz de la vida campestre; las oportunidades de hacer labores caritativas entre sus vecinos y acudir a las ceremonias y celebraciones religiosas con sus amigos la reconfortaban de un modo especial.

Ella era una cristiana extraordinariamente devota que formaba parte orgullosa de la Francia que había seguido dentro de la Iglesia católica.

Élisabeth había educado a sus hijos para venerar a la Iglesia, viendo en la santidad un ideal. François llegó a ser sacerdote después de estudiar con los jesuitas, y Étienne-Thomas se hizo monje dominico, igual que Heinrich Kramer trescientos años antes. Laurent también se habría ordenado de no ser porque lo necesitaron en el negocio familiar. Eso dejó a Marie-Catherine indecisa entre dos futuros enfrentados: hacerse monja o casarse con un devoto comerciante, si alguno se lo proponía. Había recibido una educación básica —lo que suponía una nueva y extraordinaria libertad para las jóvenes de clase media del siglo XVIII —, pero, aun así, limitada en su alcance en comparación con las oportunidades de sus hermanos. Sus estudios la enseñaban a leer textos sagrados, pero no a escribir correctamente. La educaban para rezar en silencio bajo la guía de sacerdotes masculinos y luego, si no se hacía monja, podría dedicarse a las obras de caridad y a criar hijos e hijas como buenos cristianos. Poco poder tenía Marie-Catherine si no era a través de la devoción. En ese sentido era como la Abigail Williams o la Betty Parris de Salem; más cultivada, pero, aun así, una joven dependiente de provincias a la que habían enseñado que la obediente pasividad le sería recompensada en el cielo. Probablemente no esperara demasiado de su vida terrena, porque nadie tenía grandes expectativas para ella tampoco.

Además de esta inquietud por sus miras de futuro, como Abigail y Betty, Marie-Catherine había nacido en una comunidad en tensión. Tolón era una ciudad fronteriza que se enfrentaba a los enemigos de Francia en el Mediterráneo. Sus habitantes vivían bajo el temor constante a la invasión. La ciudad estaba defendida por cuatro fortalezas e imponentes baterías de cañones instaladas en su puerto. Aunque sus muros no habían caído en tiempos recientes, a lo largo de la historia se habían producido bombardeos e incluso la ocupación. En 1540, el ejército otomano conducido por el almirante corsario Jeireddín Barbarroja había pasado el invierno en Tolón. Eran los aliados del rey francés contra el Sacro Imperio Romano, y en 1543 el rey ordenó que todos los cristianos a excepción de los cabezas de familia dejaran Tolón para acomodarlos a ellos. Si los toloneses se quedaban, se enfrentaban a ser ejecutados por su propio Gobierno. La catedral de la ciudad se

convirtió en una mezquita para tres mil huéspedes musulmanes. Pero la estancia de invierno se convirtió en ocupación, y al fin hubo que pagar a los marineros otomanos para que se fueran. Resentidas, las autoridades de Tolón volvieron a consagrar la catedral —pese a las muchas ideas sobre Dios que compartían, seguían considerando de forma poco rigurosa a los musulmanes como adoradores del diablo—. Y luego siguieron llegando otros enemigos de religión. En 1707, dos años antes del nacimiento de MarieCatherine, Tolón fue atacada por el ejército anglo-holandés e italiano, conducido por protestantes. La ciudad fue asediada y cerca estuvieron de morir de hambre incluso familias comerciantes como los Cadière. [3]

Pero, por encima de todas estas amenazas, fue la peste bubónica lo que dominó los años de adolescencia de MarieCatherine. En un escenario que ahora nos resulta sombríamente familiar, durante la epidemia de los años 1720-1721 no hubo reuniones sociales ni celebraciones navideñas; la gente vivía atemorizada y el número de muertes crecía a diario. Espantosamente, la mitad de la población de Tolón murió entre el otoño de 1720 y el verano de 1721: posteriormente la describirían como una «ciudad muerta […], el fin del mundo». Durante un tiempo no hubo misas, ni procesiones religiosas ni reuniones numerosas ni siquiera para rezar. Los Cadière huían a su finca cada vez que podían. Y los pequeños placeres de Marie-Catherine quedaron arruinados. ¿Volvería a disfrutar de la festividad de un santo? ¿Encontraría esposo algún día? Durante cuatro o cinco años, la ciudad soportó oleadas de infección y hubo mucha gente en permanente luto. Así que cuando un nuevo sacerdote jesuita, Jean-Baptiste Girard, llegó a Tolón en 1728 con el propósito de introducir cambios en la vida religiosa, supo que tenía que ofrecer algo más que frustración, lágrimas y pánico a sus nuevos feligreses.

La especialidad de Jean-Baptiste era la guía de mujeres y niñas; previamente había ejercido como confesor de monjas, y ahora se proponía iluminar a las mujeres fuera del convento. Contaba a sus pupilas historias de santas y de místicas. Santa Teresa de Ávila, santa Catalina de Siena, Anne-Madeleine Remuzat y Marguerite-Marie Alacoque. Las dos últimas eran célebres monjas francesas que habían promovido la meditación ante la imagen del sagrado corazón de Cristo

como manera de fortalecer la fe. [4] Eran modelos persuasivos. Especialmente llamativo era el de la local Anne-Madeleine Remuzat, que había vivido hasta 1730. Sus visiones habían inspirado la festividad del Sagrado Corazón, una vasta celebración pública en la iglesia que se había usado para combatir la epidemia mediante la oración. Por supuesto, el acontecimiento fue un factor superpropagador, pero eso pocas personas en Tolón lo sabían. Marie-Catherine debió de dar gracias a Anne-Madeleine por brindarle una excusa para asistir por fin a una celebración religiosa. Ahora las santas meditaciones de aquella mujer proporcionaban la oportunidad de rezar y soñar en un pequeño, nuevo y esperanzador grupo de estudiantes guiadas por el padre Girard. Él había conocido a Anne-Madeleine personalmente y compartía las historias de sus visiones, tormentos y profecías con sus pupilas. ¡Ojalá Marie-Catherine pudiera parecerse más a Anne-Madeleine! Jean-Baptiste habría estado tan complacido con ella.

Las feligresas de Jean-Baptiste lo consideraban amable, respetuoso y carismático. Las escuchaba individualmente, lo que era algo extraño a su experiencia. Les prescribía obras de caridad y materia de lectura y las llevaba de excursión. Pero se podrá imaginar a dónde lleva esta historia. De forma inocente o a sabiendas de ello, Jean-Baptiste estaba construyendo una secta. Sus estudiantes empezaron a enamorarse un poco de él. Era un hombre al final de su cuarentena, de rostro intenso y surcado por arrugas que emanaba una severa autoridad que atraía a sus feligresas. Las adolescentes y veinteañeras Marie-Catherine, Claire, Anne y Marie-Anne, la mayor Anne-Marie (esposa de un carpintero), Anne-Rose (una soltera de treinta y tantos) y Thérèse (una viuda de cincuenta): todas adoraban sus historias. Todas disfrutaban imaginando las emociones de la santa Anne-Madeleine, que encontró la alegría y la fama en el sufrimiento. [5] MarieCatherine solo tenía dieciocho años, y quedó deslumbrada. Ya tenía un confesor, pero era un hombre ocupado. Se limitaba a asentir con cansancio mientras Marie-Catherine le revelaba sus pecados y esperanzas, y la perdonaba formalmente en nombre de la Iglesia. Ella necesitaba mayor implicación. ¡Sus dilemas espirituales no eran preocupaciones insignificantes! Cuando se encontró con Jean-Baptiste por casualidad, dijo que una voz le habló para decirle: *ecce homo* (ahí tienes al hombre). Son las palabras que

acompañan a Cristo crucificado en muchas representaciones pictóricas; por lo que, aunque Marie-Catherine no supiera latín, conocía su significado. Había sido elegida para reconocer a JeanBaptiste como a Cristo. [6]

Al unirse a su grupo, Marie-Catherine quedó encantada con las enseñanzas de Jean-Baptiste. Este se convirtió en su mentor personal. «No importaba lo ocupado que estuviera; nunca estaba demasiado ocupado para mí, y cuando preguntaba por él, tanto si estaba en la puerta como en el confesionario, nunca se demoraba», dijo más tarde. Y lo cierto es que Jean-Baptiste se implicó tanto en los avances religiosos de Marie-Catherine que incluso empezó a visitarla en su casa y a prestarle libros. Le dejaba leer las cartas que había intercambiado con la santa Anne-Madeleine Remuzat, rezaba con ella y ayudaba a sus hermanos. [7] Para todos los Cadière, Jean-Baptiste ofrecía la esperanza del cielo, pero también la oportunidad de imaginar un papel religioso importante en la tierra. A través de sus enseñanzas —explicaba a sus oyentes—, era posible el acceso directo a Dios: una respuesta a las cuestiones de la vida, una revelación individual. Trabajaba con lo emocional. Como resultado, en el verano de 1729, Marie-Catherine empezó a experimentar lo que ella creía que era una intensa relación personal con Dios, pero, extrañamente, iba más allá de los rezos y meditaciones. La sumía en extremos de gozo y de agonía, la hacía llorar y gritar y experimentar lo que parecían ataques o convulsiones. Era el tipo de comportamiento que a lo largo de la historia había caracterizado a los revolucionarios religiosos: santos o herejes.

Marie-Catherine empezó a describir visiones que, según ella, le llenaban la cabeza de imágenes de los pecados del mundo. En sociedades profundamente religiosas, como en la Francia del siglo XVIII , era frecuente que las personas piadosas se centraran en todo lo desagradable de la vida mientras exploraban su fe. Del mismo modo que los jóvenes activistas de hoy protestan por la insensibilidad de las empresas y los prejuicios de los votantes, a sus diecinueve años MarieCatherine lloraba por la humanidad. ¿Por qué la gente hería a Dios con sus malas obras? Empezó a ver el sagrado corazón de Cristo en sus visiones, palpitando de amor y compasión. Aquel había sido uno

de los elementos favoritos de las visiones de Anne-Madeleine Remuzat y Marguerite-Marie Alacoque. Marguerite-Marie se había entregado a la imagen del corazón hasta el punto de autolesionarse con cuchillos y con fuego intentando dejarse una marca en forma de corazón en el pecho. Una historia que conocía Marie-Catherine Cadière, y ella también quiso exhibir marcas físicas sangrantes. Estas fueron identificadas como «estigmas», representaciones de las heridas de Cristo, por parte de Jean-Baptiste y otros. Marie-Catherine mostró a Jean-Baptiste telas manchadas de sangre que reflejaban el rostro de Cristo y una cruz de madera que ella decía que le había entregado Jesús en una visión. Sacerdotes y ciudadanos devotos empezaron a visitar entonces la casa de Marie-Catherine para observar sus trances y heridas, y empezó a rumorearse que era un oráculo, una santa, una profetisa. Sus visiones fueron bienvenidas en tanto que confirmaban las propias tradiciones religiosas de las autoridades de la Iglesia. Pero ¿y si no lo hacían? ¿Era todo realmente lo que mostraban las apariencias?

Mientras Marie-Catherine se retorcía y lloraba, a su lado estaba Jean-Baptiste, el descubridor de aquel prodigio. Examinaba sus heridas, rezaba con ella en privado y ella acudía a él constantemente en busca de guía y atención. En una visión, describía a Juan el Bautista, el personaje bíblico que daba nombre a Jean-Baptiste. Este le mostraba a ella su nombre registrado en un libro que sostenía, y su nombre era el de «Marie-Catherine Jean-Baptiste». ¡Como si los dos se hubieran convertido en uno! ¡Qué milagro! Ciudadanos menos devotos empezaron a reírse disimuladamente y bromear. Incluso sacerdotes y feligreses convencidos de la veracidad y la santidad de las visiones de Marie-Catherine empezaron a preocuparse. ¿No era evidente que daba lugar al malentendido que un sacerdote pasara tanto tiempo junto a la cama de una joven medio inconsciente y medio desnuda? ¿Por qué estaban sus visiones tan llenas de imágenes de amor y pasión? ¿Era decoroso que el cuerpo de la visionaria fuera expuesto tan a menudo y tocado por hombres que buscaban comprobar sus estigmas? Y, por último, una cuestión mayor: ¿y si las visiones de Marie-Catherine no las enviaba Dios, sino el diablo? Hemos visto cómo en Salem las niñas atormentadas describían visiones de una figura demoníaca que llevaba

un libro con los nombres de sus adoradores. ¿Y si Marie-Catherine no estaba viendo a Juan el Bautista, sino una ilusión satánica? [8]

Las visiones demoníacas se consideraban, por desgracia, más corrientes que las divinas. Todas las sectas cristianas ponían énfasis en que Satán deslizaba imágenes pecaminosas en las mentes humanas. ¿Quién sabía qué pensamientos eran meditaciones sagradas y cuáles tentaciones demoníacas? Normalmente, esta cuestión se resolvía con la investigación de la Iglesia, y en el caso de Marie-Catherine parecía verificado por Jean-Baptiste —un sacerdote jesuita, un hombre irreprochablemente santo— que ella era un receptáculo de la pasión de Dios. Pero su salud se fue debilitado cada vez más: ayunaba, lloraba, se autolesionaba y a veces entraba en un estado de catatonia. En junio de 1730, a Marie-Catherine le pidieron que visitara un convento local en Ollioules cuyas monjas podían ocuparse de su enfermedad. Allí pasó varios meses, visitada regularmente por Jean-Baptiste. También se comunicaban por carta —Marie-Catherine dictaba las cartas a sus hermanos—. «Tengo un gran deseo de verte y de verlo todo […], escríbeme dos veces al día», le escribía JeanBaptiste. Pero entonces sucedió algo dramático. En el otoño de 1730, Marie-Catherine dejó el convento repentinamente. Tras su huida, contó a su familia y a clérigos amigos que JeanBaptiste se había aprovechado de su posición para seducirla y violarla. Dijo que la había dejado embarazada y que le había suministrado una droga para hacerla abortar. Aquel fue un giro de los acontecimientos absolutamente inesperado.

Las acusaciones de Marie-Catherine golpearon Tolón como los proyectiles de los recientes bombardeos y se propagaron como la peste por sus calles atestadas. En las barberías y las tabernas, en los grupos de oración y las cocinas, todo el mundo quería discutir los detalles. ¡Satán sin duda tenía que haber intervenido para causar semejante lío entre gentes de Dios! ¿Había originado él las visiones de MarieCatherine, engañando a todo el mundo? ¿O se burlaba de ellos ahora, dejando falsos recuerdos de abusos para desacreditar a Jean-Baptiste? También había otras posibilidades demoníacas. ¿Y si uno de los dos había estado colaborando conscientemente con Satán: la inocente doncella o el padre santo? ¿Había conseguido alguno de los miembros de la pareja culpable lanzar un hechizo amoroso contra el otro, como los que se denunciaron

en la corte francesa cincuenta años antes? ¿De qué otra forma explicar tan catastrófica caída? Finalmente, algunos empezaron a decir sin reparos que Marie-Catherine era una bruja, una abortista asesina de niños y una seductora que había hechizado al confiado sacerdote. Mientras que otros empezaron a responder con una contracusación: su preciosa Marie-Catherine era inocente, ¡y el brujo era aquel «santo libertino», violador y abortista de Jean-Baptiste Girard! [9] En aquella confusión de acusaciones y contracusaciones, a los dos acusados se les atribuyeron características que en otro tiempo se habían identificado con las brujas: sospechas de promiscuidad, perverso conocimiento del cuerpo femenino y su fertilidad, daño infligido a bebés, creencias heréticas.

Imaginemos el horror de las autoridades de Tolón a medida que los rumores se propagaban. El obispo de la ciudad, Louis-Pierre de la Tour du Pin-Montauban, pensaba que Marie-Catherine era un prodigio de santidad. Cuando en el otoño de 1730 ella había dicho que quería dejar el convento y hablar con algún alto eclesiástico, envió un carruaje a buscarla. A petición suya, le asignó un nuevo confesor, Nicolas Girieux, para ayudarla con cualquiera que fuese el problema. Y fue a Nicolas a quien reveló su denuncia contra JeanBaptiste. Las acusaciones de abuso sexual ya eran lo bastante graves, pero ella añadió una historia aún más extraña que perturbó al obispo. Dijo que Jean-Baptiste le había soplado un día en la boca. Cuando su aliento entró en ella, MarieCatherine se sintió cambiada. Ya no era capaz de rezar como antes; las palabras, simplemente, no salían. Sus visiones se volvieron sexuales, y fue entonces cuando Jean-Baptiste empezó a seducirla. Marie-Catherine no tardó en despertar de uno de sus trances para descubrir que había sido violada. Su nuevo confesor, Nicolas, le dijo al obispo que sospechaba de algún filtro amoroso. Entre los muchos métodos para embrujar, soplar en la boca de una persona podía ser un acto mágico. Se trataba de un hechizo flexible que dependía de la intención del que soplara: podía embrujar a alguien o podía concederle poderes ocultos. Podía forzar la voluntad de una persona para que se enamorase de aquella que lo embrujaba o para hacerla vulnerable al ataque. Y ambas cosas parecían haberle ocurrido a Marie-Catherine.

Al oír su confesión, Nicolas llegó a la conclusión de que la habían

hechizado, pero fue aún más lejos: creyó que probablemente estaba poseída por Satán. Ello explicaba sus visiones indecentes y por qué primero había amado y ahora odiaba a Jean-Baptiste. También contextualizaba sus autolesiones y su enfermedad. Jean-Baptiste había introducido al diablo al soplar en su víctima — temía Nicolas—. Compartió sus sospechas con el obispo y confirmó a la familia enfurecida de Marie-Catherine que pensaba que había sido forzada sexualmente y era víctima de posesión demoníaca. La familia Cadière debía saber que Satán podía introducirse en el cuerpo humano y controlarlo; aquel era un temor devoto que se remontaba a los tiempos bíblicos en que Cristo expulsó a un diablo o diablos con el nombre de «Legión» del cuerpo de un hombre y lo metió en los cuerpos de unos cerdos. Puesto que dos de los hijos de la familia Cadière eran eclesiásticos, creían haber heredado la capacidad de exorcismo de Cristo. Y empezaron a realizar rituales para limpiar el cuerpo de Marie-Catherine y expulsar a Satán. Ahora no solo el obispo y el padre Nicolas, sino también Étienne-Thomas y François (uno monje carmelita y el otro dominico) se implicaron en el escándalo. El obispo retrocedió entonces y puso en marcha una investigación. Estaba dañando su diócesis que las sectas religiosas compitieran por el control de MarieCatherine y su historia. [10]

Por una parte, los jesuitas estaban presionando al obispo para defender la inocencia de Jean-Baptiste. Por supuesto que él no había practicado la brujería. ¡Eso no podía ser más que el fruto de la difamación de una niña estúpida y corrompida que fingía ser una santa! Si acaso, ella era la bruja blasfema que lo había engañado a él con sus falsas visiones. De otro lado, muchas de las órdenes monásticas de Tolón y también protestantes estaban sosteniendo la culpabilidad de Jean-Baptiste. A él no le gustaban los jesuitas, a los que veía como una organización secretista y arrogante. Había habido sacerdotes condenados por brujería en la historia de Francia —argumentaban los críticos jesuitas—, como Louis Gaufridy en Aix-en-Provence en 1611; por lo que Jean-Baptiste podía también ser culpable. Como en otros tiempos, la acusación de brujería se empleaba como arma en los conflictos sectarios. Y ya inestable, la sociedad de Tolón estalló y, bajo la presión de esas acusaciones y contracusaciones, tanto los partidarios

de Marie-Catherine como la orden jesuita pasaron por encima de la autoridad del obispo y apelaron directamente al rey en busca de ayuda. Luis XV los remitió entonces al más alto tribunal de la Provenza, la Grand'Chambre du Parlement: veinticinco nobles-jueces que se reunían en Aix-enProvence, a unos sesenta kilómetros de Tolón, bajo la lejana autoridad del rey. Se acordó que el caso sería juzgado por los miembros de la Grand'Chambre y letrados designados para representar a las dos partes ante dichos jueces. Lo que había empezado como una investigación local de un abuso sexual creció rápidamente para convertirse en un juicio de bruja ante el más alto tribunal real del sur de Francia que tendría repercusión por toda Europa. [11] Cuando llegaron a juicio en 1731, tanto Marie-Catherine como Jean-Baptiste habían sido acusados de brujería en los vagos términos definidos por el edicto de Luis XIV.

La investigación preliminar del Parlement se inclinaba a exonerar a Jean-Baptiste, en parte porque muchos de los funcionarios que la llevaron a cabo tenían vínculos con la orden jesuita. Algunos pensaban incluso que, aunque un sacerdote hubiera pecado sexualmente, no estaba bien exponerlo, y no pensaban que fuera culpable de brujería. Así que, antes de que el juicio comenzara, Marie-Catherine fue encarcelada por orden del tribunal en un convento de Tolón cuyas monjas tenían vínculos con los jesuitas. Dos de sus amigas pertenecientes al grupo de devotas de Jean-Baptiste fueron presionadas para acusarla de fraude. Afirmaron que en todo momento ella había querido engañar a Jean-Baptiste con falsas visiones. A las monjas de Ollioules se les pidió que firmaran declaraciones previamente redactadas en las que rechazaban la veracidad de sus trances. A una la amenazaron por decir que había visto a Jean-Baptiste besar y coger las manos a Marie-Catherine. A un sacerdote de Ollioules le pidieron que denunciara a Marie-Catherine a cambio de desestimar la acusación que pesaba contra él —por haber violado a una niña de trece años—. Empezaron a circular imágenes pornográficas de Marie-Catherine y Jean-Baptiste en las que a ella se la presentaba como a una prostituta.

Todo aquello se antojaba palmariamente injusto a los observadores, y el inminente juicio empezó a avivar una campaña tanto contra la autoridad religiosa en Tolón como contra la nobleza que presidía el tribunal del Parlement en Aix-en-Provence. [12]

Nuevas muestras de parcialidad del tribunal llegaron a finales de febrero de 1731, cuando se enviaron citaciones formales al juicio. Aquellos documentos obligaban a MarieCatherine, a su nuevo confesor, Nicolas, y a sus hermanos a comparecer en persona para ser interrogados, pero pretendían permitir a Jean-Baptiste no hacerlo y ser representado por un abogado. Parecía que el Parlement estuviera inventando el procedimiento en función de la conveniencia política en la medida en que se lo permitía la indefinición de la ley. Y aquella impresión se fortaleció cuando a MarieCatherine la interrogaron hasta en tres ocasiones durante once horas en cada sesión. Le permitieron un abogado que permaneciera junto ella, pero tuvo que responder por voz propia y valiéndose de los recursos de su propia mente. No la torturaron, pero sí la intimidaron y la hicieron sentirse avergonzada. Marie-Catherine era una mujer joven de clase media baja que vivía en un callejón. Ahora estaba siendo interrogada por nobles con túnicas de terciopelo de larga experiencia en el foro y buen conocimiento de la retórica. No ha quedado testimonio de sus preguntas, pero las crónicas muestran que fueron agresivas. Durante la ronda final de preguntas, Marie-Catherine se derrumbó. Entre lágrimas, confesó que su historia de abuso sexual era mentira. Dijo que el padre Nicolas se había inventado las acusaciones contra Jean-Baptiste y que era inocente tanto de seducción como de brujería.

Posteriormente, Marie-Catherine alegó que la habían obligado a beber vino antes del interrogatorio. Se sentía «fuera de sí», dijo, y «no sabía lo que decía». También había recibido una carta amenazadora anónima que la conminaba a retirar las acusaciones. Entonces, el 6 de marzo, la hicieron confesar a Jean-Baptiste que había mentido. Pero el 10 de marzo volvió a reunirse con su abogado, se retractó de su retractación, e inició un proceso legal por los abusos sufridos en el Parlement y por parte de las autoridades de Tolón. [13] No se rindió. Le concedieron la representación en el tribunal, y su abogado, Jean-Baptiste Chaudon, continuó la ofensiva al tiempo que su juicio formal

empezaba ante un tribunal de miembros del Parlement. Este acusó a JeanBaptiste Girard de brujería, de «incesto espiritual» (lo que significaba violación por un confesor), de aborto y también de la herejía conocida como quietismo. El quietismo era una postura teológica que animaba a los cristianos a aceptar los impulsos pecaminosos serenamente. Debían confiar en sus propias conciencias y —al menos, en la caricatura del quietismo que presentó el abogado— entregarse al pecado. Jean-Baptiste Chaudon argumentó que Jean-Baptiste Girard había seducido a Marie-Catherine tanto con magia como con argumentos teológicos, le había lanzado un hechizo amoroso soplando en su boca y le había dicho a la joven que no debía resistirse a la atracción que sentía por él. Pero, en respuesta, el abogado de Jean-Baptiste Girard, Claude-François Pazery de Thorame, empleó un argumento audaz. Dijo que la brujería era una «patraña». Su cliente no había hecho ningún pacto con el diablo: ¡vaya una estúpida fantasía! No había blasfemia, sacrilegio ni magia fingida, al menos por parte de Jean-Baptiste. Las discusiones sobre brujería eran propias de «una escuela de filosofía», no de un tribunal. [14] Claude-François estuvo muy cerca de decir que la brujería no existía.

Este fue en ciertos aspectos el resultado más importante del juicio de Marie-Catherine Cadière y Jean-Baptiste Girard. Durante aquel juicio de bruja, ambas partes hicieron acusaciones de brujería cuya mutua incompatibilidad hacía evidente que la verdad era escurridiza y la ley confusa debido a las diferentes definiciones del delito. No había un procedimiento legal completamente transparente y aceptado para comprobar estas definiciones en los tribunales. Así que la gente empezó a decir en voz alta que la brujería no era real. Después de todo, tanto Marie-Catherine como Jean-Baptiste eran personas extraordinariamente religiosas. ¿De verdad podían ser agentes de Satán en la tierra? Estaba claro que ninguno de los dos era un blasfemo sacrílego. Y, al mismo tiempo, el propio edicto del rey sugería que las brujas ya no se consideraban herejes. Y, por último, si el abogado de JeanBaptiste decía que él no podía practicar la brujería porque no existía cosa semejante, entonces Marie-Catherine no podía ser una bruja tampoco. Imperaba la confusión, avivada por la falta de claridad del edicto de 1682 sobre el delito y su castigo.

Aquel retraso benefició a Marie-Catherine. Mientras el caso se prolongaba, en el verano de 1731 su representante en el Parlement, Jacques-Joseph de Gaufridy, hizo progresos en su nombre. Obtuvo un fallo que la liberó de la cárcel y en su lugar encarceló a Jean-Baptiste Girard. Y, mientras Jean-Baptiste entraba en prisión el 30 de julio, una multitud de dos mil personas se congregaba allí para lanzarle improperios: «¡Villano!», rugían. «¡Diablo!». «¡Hechicero!». «¡Bruja!». [15] Quizá algunos creían de verdad en la brujería, pero otros estaban empezando a utilizar el término como insulto útil, especialmente contra gentes que se consideraban supersticiosas o secretistas —como los jesuitas—. La multitud estaba de parte de Marie-Catherine. En lugar de arrastrar a la joven a la estaca, clamaba pidiendo la ejecución del sacerdote. El mundo había cambiado.

Muchos de los nobles en el Parlement, sin embargo, seguían teniendo la misma opinión. Los veinticinco hombres del Parlement al completo oyeron los testimonios, que incluyeron las declaraciones de más de ciento veinte testigos. Todos comparecieron ante cinco de ellos, elegidos por su experiencia jurídica, que entregaron sus conclusiones acerca de los testimonios como guía para el resto. Cada uno de los cinco miembros de dicho jurado habló por separado para exponer sus conclusiones. Tres culparon por completo a Marie-Catherine, considerándola una falsa mística. Querían condenarla a la horca por haber «insultado la religión y profanado los sagrados misterios». Los otros dos emitieron un voto particular. Creían que Jean-Baptiste Girard era un agresor sexual y un hereje que debía ser ahorcado y quemado. También querían que Marie-Catherine fuera enviada a un convento durante tres años por mentir sobre sus visiones. Ninguno de los miembros del jurado aceptó su afirmación de ser una profetisa y, aunque dos de ellos creyeron que había sido violada, si sus conclusiones se hubieran visto reflejadas en el veredicto final, habría acabado en la horca. Cuando se anunciaron las conclusiones del jurado en público, estallaron disturbios. Multitudes se congregaron a las puertas de la celda de Marie-Catherine, a la que había sido enviada de vuelta tras el juicio sumario, para demostrarle su apoyo. Ellos no creían que Marie-Catherine hubiera cometido sacrilegio o blasfemia ni hubiera mentido, así que ¿por qué debía ser ejecutada? Incluso si el jurado pensaba que

era una falsa mística, la ley les daba margen para el indulto. La multitud pensaba que el juicio era una farsa: las élites —una coalición de nobles y sacerdotes— defendiendo a uno de los suyos a costa de una muchacha corriente de ciudad. Con aquella multitud en las calles, el Parlement se vio sometido a una gran tensión. Sus veinticinco miembros decidieron volver a repasar los testimonios del juicio antes del veredicto final: esta vez los veinticinco dictaminarían. Tenían que parecer justos o vendría una revolución. Todos los acusados y testigos fueron interrogados de nuevo. En un interrogatorio a finales de septiembre, Jean-Baptiste lloró al describir el engaño de Marie-Catherine. A principios de octubre Marie-Catherine mantuvo su inocencia. Se llegó a un callejón sin salida. Así que Marie-Catherine hizo una petición: volver a enfrentarse con Jean-Baptiste Girard cara a cara. El 4 de octubre se reunió el tribunal. La confrontación alteró la dinámica de poder del juicio porque, por primera vez, Marie-Catherine fue la interrogadora. La muchacha que vivía en el callejón había recorrido un largo camino con «un aire sereno y gran modestia», como describió un observador, y se enfrentó a Jean-Baptiste. Con calma, su abogado fue leyendo los supuestos crímenes del sacerdote entre exclamaciones de ella; las notas que sobreviven son fragmentarias.

«¿No era verdad que él la había seducido?», preguntó Marie-Catherine. ¿Que la había llamado su «ídolo», la había dejado embarazada y le había administrado drogas abortivas? ¿Por qué no había entregado al tribunal las ochenta cartas que habían intercambiado? ¿No había otra de sus devotas «embarazada de él»? Jean-Baptiste la acusó de ser una libertina, la interrumpió y negó sus afirmaciones. Pero en general hubo acuerdo en que Marie-Catherine salió vencedora del intercambio: «Semejante modestia, espíritu y firmeza en una joven cuya edad, cuna y educación no favorecen tales conductas parecía un prodigio». Pero resulta llamativo que en el catálogo de delitos Marie-Catherine no acusara a Jean-Baptiste de brujería ni él tampoco a ella. [16] El veredicto definitivo fue dictado el 10 de octubre de 1731 por el Parlement al completo. Primero se juzgó a Jean-Baptiste. De los veinticinco jueces del Parlement, doce lo absolvieron de cualquier delito. Uno tomó partido por él en términos generales al considerar que se había comportado estúpidamente, pero

no era culpable de los delitos mayores de los que se le acusaba. Dicho juez defendió que Jean-Baptiste fuera inhabilitado para el sacedorcio sin ningún castigo adicional. Y hubo doce jueces, en minoría, que pidieron quemarlo por brujería, violación, aborto y herejía. Luego vino el veredicto contra Marie-Catherine. Trece de los veinticinco jueces la absolvieron de cualquier delito. Doce votaron su encarcelamiento en un convento o prisión por períodos de entre dos y diez años por mentirosa y falsa mística. El Parlement se disolvió, pero tanto Marie-Catherine como Jean-Baptiste habían quedado más o menos absueltos. Las leyes se habían utilizado, y el procedimiento, retorcido para asegurar que ambos salían airosos de sus juicios. A ambos se los excarceló y se les permitió volver a su hogar, con los casos cerrados. Sorprendentemente, nadie fue condenado por brujería en el sentido tradicional, y nadie fue condenado tampoco por ningún crimen. Fue el último juicio de bruja de Francia. Jean-Baptiste se retiró al norte francés, donde murió dos años más tarde, «sin que casi nadie, ni siquiera entre los propios sacerdotes, lo creyera inocente». Marie-Catherine, «tras dar las gracias a sus jueces», volvió a su casa «y se encontró por el camino un gran número de personas que celebraban su llegada con toda clase de muestras de alegría». Después desapareció de la historia, tal vez para esconderse. [17]

El juicio de Marie-Catherine y Jean-Baptiste fue un punto de inflexión en la historia del juicio de bruja. Ideas de la brujería como algo al mismo tiempo real y falso lo condicionaron, y el resultado fue un amaño. Pero el tribunal finalmente juzgó a Marie-Catherine y la exculpó de cualquier forma de brujería. No era culpable de sacrilegio ni de blasfemia, e incluso las propias acusaciones se apartaban ya de aquellas viejas fantasías sobre matar a los hijos del vecino o adorar al diablo; por lo que ella no era una bruja. Tampoco Jean-Baptiste Girard. Aunque ambos fueron acusados de nuevas versiones de los crímenes imaginados por los demonólogos y los cargos oscilaron entre las viejas y las nuevas definiciones de la brujería. Las creencias heréticas quietistas atribuidas a Jean-Baptiste se hallaban oscuramente vinculadas a los

viejos tiempos de tentación demoníaca para adorar a Satán. Jean-Baptiste también pareció culpable de «infanticidio» —por aborto, no mediante maleficio alguno—. Tanto a él como a Marie-Catherine se los imaginó como pecadores sexuales que seducían a otros de forma mágica —no en *sabbats* , para inducirlos al culto demoníaco, sino simplemente para llevárselos a la cama—. Los dos fueron acusados de atacar la reputación de personas piadosas con palabras malintencionadas, pero no de asesinarlas con hechizos y pociones.

En la década de 1730, el delito de brujería se estaba convirtiendo en una metáfora de otro tipo de transgresiones y subversiones. Esta era una idea potencialmente empoderadora. Si la brujería no era real, y ya no era una cuestión sometida a los tribunales de la ley, sino al juicio personal, entonces toda clase de posibilidades de la imaginación quedaban libres. A finales del siglo XVIII , los radicales franceses se aprovecharon de ello en los inicios del período revolucionario francés de 1789-1799. Si la bruja histórica no era una delincuente real, sino una víctima de la tiranía, una muchacha como MarieCatherine amenazada por los funestos viejos demonólogos, jueces y sacerdotes, ¿no podía reimaginarse ahora, en tiempos revolucionarios, como una heroína populista? A mediados del siglo XIX el importante historiador francés Jules Michelet había convertido esta idea en ortodoxia histórica.

En la década de 1850, Jules y su esposa Athénaïs investigaron los juicios de bruja franceses, incluido el juicio de Marie-Catherine Cadière. Los consideraban vestigios de superstición, parte de la obsesión religiosa prerrevolucionaria de Francia. Los Michelet habían rechazado el catolicismo tradicional y se identificaban como panteístas que creían en un espíritu universal que animaba el mundo. Como resultado de sus investigaciones «*new age* », en 1862 Jules publicó un libro extraordinario titulado *La bruja* . Allí afirmaba que las «brujas» medievales y renacentistas francesas habían sido panteístas adelantadas: sacerdotisas paganas revolucionarias, sanadoras e hipnotizadoras sexualmente liberadas en contacto con una antigua divinidad demonizada de manera errónea como satánica. La versión de Jules de la historia del juicio de bruja era un sinsentido, pero un sinsentido apasionante. Al liberar su sexualidad y su imaginación, según Jules, las

brujas habían adquirido verdadero poder mágico y habían opuesto resistencia a las depredaciones de sus señores feudales. Fueron ejecutadas, pero murieron como mártires gloriosas. Para Jules y Athénaïs, las mujeres acusadas de brujería en tiempos más recientes, como Marie-Catherine, fueron tan víctimas de la conspiración patriarcal como sus antecesoras. Sus éxtasis religiosos fueron lo mejor que pudieron oponer como resistencia a la Iglesia y a la tiranía del Estado. ¡Había que celebrarlas como a heroínas!

Marie-Catherine probablemente se hubiera horrorizado al verse equiparada a unas feministas paganas lujuriosas. La versión de la historia de Jules no ofrecía una representación rigurosa de su juicio —revelador es que repetidamente se equivocara y la llamara «Charlotte»—. Pero su visión era probablemente bastante acertada al presentar a MarieCatherine como una joven vulnerable metida a la fuerza por eclesiásticos corruptos en el molde de un delito anticuado. Ella no era una bruja, solo una anhelante soñadora que pedía más a su vida.

A pesar de las inexactitudes, el modelo de *sorcière* de Jules y Athénaïs sedujo a eruditos, novelistas y sufragistas. Inspiró a las mujeres del siglo XIX , encorsetadas y sin derecho al voto, que buscaban nuevos papeles en la sociedad. [18] «¿Qué importa que Michelet fuera el menos fiable de los historiadores si era el más personal y el más sugestivo?», se preguntaba un lector inclinado hacia la magia. [19] A finales del siglo XIX , las ideas de Michelet eran compartidas por otros revolucionarios y se propagaban por Europa, redefiniendo el significado de la brujería y convirtiéndola en un recurso para radicales. De ser una herramienta de regímenes opresores, potencias coloniales y fundamentalistas religiosos, la idea de la brujería mutó para convertirse en un recurso de apasionados creyentes en la libertad. Y muchos futuros juicios por brujería ya no tratarían sobre las brujas como enemigos reales satánicos, sino sobre la figura de la bruja como una metáfora de la libertad.

Capítulo 8

El juicio de Montague Summers: Satanismo, sexo y renacimiento de la demonología

Las nociones sobre lo que era sexualmente aceptable cambiaron a finales del siglo XIX : no solo en cuanto a la sexualidad de las mujeres, sino también en cuanto a la atracción por personas del mismo sexo. La magia llegó a asociarse tanto con las libertades heterosexuales como con la homosexualidad, y también con una experimentación mística *new age* como el panteísmo, y una de las libertades que se debatirían en los futuros juicios de bruja sería la sexualidad, como el libro de Jules Michelet había sugerido en la década de 1860. Sin embargo, no todos los experimentadores religiosos estaban del mismo lado en los debates acerca de la brujería y la libertad —y algunos ni siquiera estaban seguros del lado en el que estaban—. El varón homosexual que se hizo llamar Montague o Montie Summers aparece descrito en el *Diccionario Oxford de biografías nacionales* como «hombre de letras, ocultista y excéntrico», pero, para ser más exactos, fue a la vez un ocultista y un antiocultista, un demonólogo de los tiempos modernos y un cazador de brujas. Como MarieCatherine Cadière, Montie poseía una doble identidad mágica. Hoy en día es conocido sobre todo como amante de la demonología —fue el traductor del *Malleus maleficarum* , que introdujo sus repugnantes ideas entre los lectores modernos angloparlantes—. Pero su cualificación como cazador de brujas es tan incierta como la del propio Heinrich o el resto de nuestros cazadores de brujas: Jacobo VI y I, John Cunningham, Matthew Hopkins y John Stearne o Samuel Parris. La iniciación de Montie en la caza de brujas fue en cierto sentido similar a la de ellos: un conflicto que marcó su

vida, del que según parece fue víctima, y un juicio posterior. Para Montie Summers, este llegó cuando fue acusado de homosexualidad y brujería.

En 1908, a Montie lo nombraron coadjutor en la iglesia de St. Mary en Bitton, en las proximidades de la ciudad de Bristol, al suroeste de Inglaterra. Montie era un joven de Bristol, nacido en el seno de una familia de financieros y comerciantes. Su padre, Augustus, en 1880, el año del nacimiento de su hijo, era magistrado, banquero, fabricante de cerveza y propietario de una planta de embotellado de agua mineral. El censo del Gobierno británico en 1881 muestra que la casa de los Summers incluía un mayordomo, un cocinero, una criada y una niñera de Montie, Annie, y a estos se había añadido en 1891 una segunda criada. Para entonces Augustus y Ellen tenían siete hijos. Vivían en Tellisford House, a unos cientos de metros del zoo de Bristol, en el elegante barrio de Clifton. Desde su cuarto infantil, Montie oía el rugido de los leones: el sonido de la posibilidad, de la aventura exótica. [1] Era el hijo más pequeño de los Summers, con un hermano, Herbert, y cinco hermanas mayores: Ellen, Frances, Edith, Florence y Marion. Herbert dejó la casa familiar en 1887 para ir al Lincoln College de Oxford, por lo que desde los siete años Montie fue el único hijo varón que vivió allí, y el pequeño de la familia.

Montie adoraba a las mujeres alegres que lo rodeaban. Aunque se burlaba de la ignorancia de sus hermanas, las opiniones de estas condimentan su autobiografía. No se llevaba bien con su padre, pero veneraba a su madre, Ellen. Las historias de sus días de colegiala en París —el París de los Michelet— durante la década de 1850 le entusiasmaban. Ellen había vivido allí una vida bohemia en una sociedad tolerante, al menos en comparación con la de Bristol. A lo largo de su vida, Montie admiró el deseo de libertad de las mujeres y su expresión artística. Ellen había amado a la escandalosa actriz trágica *mademoiselle* Rachel, y Montie heredó su devoción por las divas: las actrices Ellen Terry y Sarah Bernhardt, y la novelista de fantasías góticas Ann Radcliffe. Adoraba a las mujeres como compañeras, pero en la década de 1890 era evidente que su preferencia sexual eran los hombres. Aunque la homosexualidad masculina era aceptable en algunos círculos, estos no incluían las familias de magistrados ingleses

de provincias. Y actuar conforme al deseo homosexual era, por otra parte, ilegal. Cuando el padre de Montie descubrió a su hijo leyendo *La balada de la cárcel de Reading* de Oscar Wilde, donde se detalla la estancia en la cárcel del autor condenado por actos homosexuales, se enfrentó a él: «¿Esta inmundicia es tuya?». Montie se rebeló entonces y respondió exagerando su afeminamiento: «Sí, padre, y tengo todas las obras sobre el tema». Augustus obligó a su hijo a tirar todos los libros de Wilde: o salían ellos de Tellisford House o salía Montie, le dijo enfurecido. [2] Montie sabía que era gay —algo «contranatura» o un «invertido» según la terminología de la época—, pero en lugar de sentir la vergüenza que su padre esperaba, él hacía gala de sus deseos. Augustus lo golpeaba y lo sermoneaba, pero él progresaba en sus estudios: era un muchacho excéntrico y seguro de sí mismo que siempre tenía una respuesta mordaz o un chiste obsceno como autodefensa. Contemporáneos suyos lo describen como «amable y generoso» con sus amigos. Era un buen actor, tanto en la vida como sobre el escenario, que protagonizaba representaciones *amateur* y escribía obras de teatro. Le gustaba especialmente el melodrama, con sus sentimientos apasionados, su belleza, su violencia y su emoción inmersiva. De niño, Montie hacía representaciones de marionetas inspiradas en impactantes dramas del Renacimiento, como la tragedia jacobina de asesinato e incesto de John Webster *La duquesa de Malfi* , con muñecos vestidos con guardainfantes de satén y jubones de terciopelo. Su apetito por el drama —riesgo, conflicto, caracterización y pose— fue creciendo en él hasta pasar del escenario a la realidad. Montie empezó a vestir como un dandi del siglo XVIII en su adolescencia, luciendo un pañuelo de cuello, una levita, un bastón y unas llamativas medias de seda púrpura.

Tras la universidad, en el Trinity College de Oxford, donde prácticamente no tuvo que esforzarse, y un *grand tour* por Francia, Turquía e Italia, Montie tomó lo que a nosotros podrá parecernos una decisión extraña. Entró en una facultad de Teología en la pequeña ciudad de Lichfield en las Tierras Medias con el propósito de ordenarse sacerdote de la Iglesia estatal anglicana. Para Montie, no había contradicción en su comportamiento. Creía sinceramente en Dios, además de en otros espíritus y seres sobrenaturales: demonios, ángeles,

vampiros y hombres lobo. ¿Por qué no iba a poder continuar su investigación sobre demonios y brujas y al mismo tiempo oficiar en la iglesia los domingos? ¿Por qué no podía ser a la vez un sacerdote y un homosexual, vestirse como un dandi de los tiempos de la Regencia y enamorarse apasionadamente de otros jóvenes? No todo el mundo compartía su opinión. Pero Montie regresó a la zona de Bristol y al principio fue coadjutor en la ciudad de Bath. El pueblo de Bitton fue su segundo destino. Y allí las cosas empeoraron. Como concluye de forma concisa su biografía: «Rumores sobre estudios satánicos y una acusación de pederastia de la que fue absuelto pusieron fin a esa etapa de su carrera».

Volveremos a los «estudios satánicos» más adelante. Pero la de pederastia era una acusación específica: que Montie había mantenido relaciones sodomitas con un muchacho. Esto lo convertía en un marginado social. Merece la pena notar que en 1908 un «muchacho» significaba una persona menor de edad y, según el contexto, podía indicar alguien menor de veintiún años, menor de dieciséis o menor de trece. En la Inglaterra eduardiana era un delito grave tener contacto sexual con una persona menor de trece años y un delito menor si la persona tenía entre trece y dieciséis. Pero la ley y su interpretación eran confusas, al quedar solapadas por la legislación que atañía a la «conducta obscena» (relaciones homosexuales) y a la prostitución. También había opiniones médicas y psicológicas encontradas acerca del consentimiento y la edad de madurez sexual en casos específicos. Por lo que la pederastia cubría una amplia gama de comportamientos que incluían tanto lo que hoy recoge la ley británica como pedofilia como el sexo consensuado homosexual. Los detalles de la acusación contra Montie Summers no han sobrevivido, por lo que es frustrante no poder decir a qué categoría correspondió.

Años más tarde, los biógrafos de Montie intentaron resolver el misterio. En la década de 1950 el padre Brocard Sewell, un monje carmelita y erudito hombre de letras, empezó a buscar información. Una carta de 1957 dirigida a Brocard por sir Francis Meynell, editor de Nonesuch Press, reveló una fuente de los rumores de pederastia —un feligrés que había vivido en Bitton y había propagado las habladurías—. «Me dijo alguien que afirmaba haber sido un feligrés de su parroquia [la

de Montie] que había recibido las sagradas órdenes de la Iglesia de Inglaterra, pero lo habían expulsado del sacerdocio a consecuencia de una acusación de pederastia —decía Francis—. Refiero todo esto con todas las reservas propias de la completa ignorancia de los hechos». Y añadía que Montie «me daba la impresión de haberse introducido en los estudios ocultos, pero no consigo recordar en qué se basaba esa impresión». Brocard había oído ambas afirmaciones antes. Respondió convencido de que Montie «nunca fue expulsado del sacerdocio a pesar de sus supuestas faltas». En lugar de eso, «pasó en conciencia a recibir la comunión de Roma», dejó la Iglesia anglicana y voluntariamente se convirtió al catolicismo. El empleo que hace Brocard de la palabra «faltas» resulta interesante. No refuta por completo la acusación que Francis ha oído, y en ella resuena de forma precisa la definición legal de un tipo de infracción sexual. Quizá la información que tenía Brocard era que Montie había sido acusado de mantener relaciones sexuales con un muchacho de entre trece y dieciséis años. [3]

Cualquiera que fuese la verdad, la acusación también estaba relacionada con un libro que Montie había publicado en 1907, *Antínoo y otros poemas* . Solo una década después del juicio de Oscar Wilde, Montie daba expresión en la imprenta a pensamientos abiertamente homoeróticos. El muchacho Antínoo era el amante del emperador romano Adriano y había muerto de forma misteriosa: quizá por suicidio o en un sacrificio humano, según las especulaciones de los eruditos. Era un célebre icono homosexual. En sus poemas, Montie describía el recuerdo de Antínoo de «la amarga sed del beso de despedida del césar» y decía de él que Adriano «desfloró su mocedad». ¿Pidió el emperador que «su sangre tiñera de rojo el altar de un *sabbat* ?», se preguntaba uniendo el *sabbat* de brujas con el amor homosexual —y todo ello sin pasar de la primera página—. Más adelante en su libro apuntaba a un deseo homosexual entre Jesucristo y Juan el Bautista, celebraba el incesto entre hermanos, imaginaba a Dios seduciendo a la Virgen María y elogiaba los «gloriosos ojos» y la «voluptuosa alegría» de «un muchacho cuyos labios brillaban como polvo azucarado» y «en cuyos labios brillaba el humo azul de un cigarrillo». Los editores modernos de Montie describen *Antínoo* como un «empecinado intento de epatar a todo el mundo». Pero él tenía el firme propósito de

conseguir que «ciertas formas de amor fueran admitidas o admiradas», señalaba, y esperaba poner fin a la «nociva prohibición» de la homosexualidad. Montie dedicó *Antínoo* a su compañero activista gay Jacques d'Adelswärd-Fersen, un barón francés al que había conocido en el extranjero. [4]

Aunque admirablemente valiente, publicar un libro de poesía homoerótica y dedicárselo al barón Jacques era algo de todo punto insensato para un coadjutor inglés en 1907. Varios años antes, en 1903, Jacques había tenido notoriedad por un escándalo que implicaba sexo con menores, opiáceos y sospechas más amplias de «misas negras» parisinas. Las misas negras eran los *sabbats* de brujas de la época —misas católicas supuestamente celebradas por sacerdores rebeldes y dedicadas a Satán—. No quedó claro si aquellos hechos, o alguna versión de los mismos, sucedieron en realidad —quizá como experimentos paganos de radicales bohemios, quizá, ¿quién sabe?, como orgías con juegos de roles basados en las fantasías de Jules Michelet—. Novelistas y reporteros sensacionalistas se recreaban en imaginar misas negras, aunque pocos pensaban que el diablo verdaderamente asistiera a ellas, y todas las historias se centraran más bien en la transgresión sexual. En este contexto, Jacques fue acusado de «corrupción» de menores durante veladas teatrales a las que asistían otros nobles y sacerdotes. Y, una vez condenado, sufrió el escarnio de la prensa y la cárcel. Incluso los feligreses de Montie en Bitton sabían de él. Muchos ingleses respetables consideraban París como un paraíso para la homosexualidad y la adoración del diablo. Y aquella anarquía en parte real y en parte imaginaria tuvo publicidad internacional en *Allá lejos* , una novela de 1891 escrita por el funcionario francés Joris-Karl Huysmans. El autor dramatizaba allí todas las impactantes afirmaciones que había oído acerca de la vida parisina o leído en libros de historia. [5] Sus protagonistas se entregaban al sadomasoquismo, exorcismos, asesinatos, sesiones espiritistas, orgías y toda una serie de ritos mágicos experimentales, brujería y satanismo.

En el episodio más impactante de *Allá lejos* , los personajes asisten a una misa negra —en lo esencial, un *sabbat* en una iglesia como el de 1591 en North Berwick—. Como parte de sus «estudios satánicos», Montie fue acusado de querer escenificar o haber escenificado

realmente algo similar, basado en *Là-bas* . En la novela, la misa negra es oficiada por un sacerdote-brujo que ha profanado su capilla con un crucifijo en el que un Cristo sonriente y sexualmente excitado pende ante una congregación que fornica. Desnudo, el sacerdote profana el pan de la comunión vociferando blasfemias. Adora a Satán como el dios de los «hombres que han sido aplastados por la injusticia», hombres y mujeres que ejercen la prostitución, adictos al sexo, revolucionarios —una visión micheletiana de las brujas como subversivas sexuales y políticas—. Montie escribió más tarde que *Là-bas* era una obra «genial», un «estudio magistral del satanismo» que ejemplificaba «una profunda aversión a cualquier tipo de mediocridad». Él la veía como parte del atormentado camino de Huysmans hacia una «conversión» a la verdad católica. En 1946 publicó su propia edición de la misma. Aunque parece improbable que Montie escenificara jamás una misa negra en la iglesia de Bitton, sus comentarios editoriales sugieren que lo fascinaba la idea y reconocía aspectos de su propia trayectoria religiosa en la novela. En la década de 1920 les diría a conocidos —fuera ello verdad o no— que había «frecuentado misas negras en Brujas, Brighton y Londres». [6] Lo que quiera que sucediese en Bitton levantó las suspicacias de sus feligreses. Los rumores que habían oído sugerían que Montie era un delincuente sexual y practicaba la brujería: tenía que irse.

Hasta donde sabemos, Montie no llegó a ser juzgado en un tribunal: su juicio por brujería fue menos formal. Si los delitos sexuales que se le atribuyeron en Bitton fueron considerados «menores», debían haber sido juzgados ante los tribunales de magistrados de Chipping Sodbury o Gloucester, pero los archivos de Chipping de 1907, finales de 1909 y 1910 se conservan, y Montie no aparece mencionado entre los pasajeros de tren sin billete, ladrones e infractores de normas de tráfico. El tribunal de Gloucester también juzgaba delitos más graves, como el intento de sodomización, el intento de violación, «el asalto indecente a varón» y el «conocimiento carnal de una menor de dieciséis años». Las penas oscilaban entre los tres y los dieciocho meses de cárcel. Pero de nuevo los archivos completos de Gloucester muestran que Montie no

fue juzgado allí. [7] En realidad, las acusaciones de pederastia raramente se juzgaban en juzgados de lo penal. En la represiva sociedad eduardiana el delito era prohibitivamente embarazoso y difícil de abordar. El hecho de que el padre de Montie, Augustus, fuera un magistrado probablemente implicara que la familia se las arregló para enterrar la acusación. A diferencia de otras muchas «brujas» de este libro, aunque sus deseos lo convirtieran en objetivo, la clase, el sexo y la elección profesional de Montie le permitieron eludir el juicio formal. También tuvo la suerte de vivir en una época en la que ya no podía ser juzgado por magia satánica en los tribunales. No había cometido ningún delito recogido en la Ley de Brujería de 1735 —estafar, predecir el futuro, practicar la adivinación— y no podía ser procesado por ello.

Pero, a pesar de sus privilegios, la acusación de «estudios satánicos» tuvo terribles consecuencias para Montie. Su destino quedó marcado por el juicio oficioso en el seno de la comunidad de la iglesia. No conocemos los detalles de aquella investigación secreta, pero el probable juez de Montie fue Henry Nicholson Ellacombe, el vicario de Bitton. Y Henry era un hombre obstinado que no se demoraba a la hora de juzgar un acto y hablaba de inmediato con claridad. Seguía en activo a sus más de ochenta años como botánico, crítico literario y viajero. Desde que sucedió a su padre como vicario en 1850, Henry se había dedicado a promover la educación religiosa fundando una escuela para niños en 1851. Esperaba que los muchachos «fueran formados para ocupar su puesto como buenos ingleses cristianos» allí. Los estudios sobre brujería y la homosexualidad de Montie eran graves amenazas para aquella visión, y aquel jefe respetable y conservador no habría mostrado hacia él simpatía alguna. Henry debió llamar a Montie a su oficina —como solía hacer a diario con su coadjutor, incluso en ocasiones normales— y cerrar la puerta a cal y canto. Debió preguntarle por las acusaciones y condenarlo por sus pecados o por su insensatez —sus poemas, su forma de vestir, sus maneras, sus materiales de lectura, su ser esencial—, tanto si era culpable de pederastia como si no. Y entonces Montie fue despedido. Encendido de furia y dolor, dejó Bitton y la Iglesia anglicana. [8]

Silenciosa y rápidamente, Montie se convirtió al catolicismo. Y, aunque era esta una legítima elección religiosa, como su biógrafo

señalaría después, también le resultaba ventajosa. Le permitía aspirar a un papel eclesial ordenado en una secta diferente y ocultar otras razones de su situación de desempleo. Montie desapareció de Bristol y alquiló habitaciones en Londres: en el 61 de Oxford Terrace, Paddington, en 1911; en el 15 de Eton Road, Hampstead, entre 1913 y 1921, y en el 4 de Mount Ararat Road, Richmond, en 1927. Entremedias, recorrió todo el sur de Inglaterra pasando por Beckenham, Bath, Hertford, Oxford y Alresford. Sus primeros traslados fueron por trabajo, pues su familia dejó de prestarle apoyo económico tras su caída en desgracia. Montie dio clases en escuelas y facultades de latín, francés, lengua, literatura e historia. Durante más de una década enseñó en la Escuela Central de Arte (hoy Universidad de las Artes), y durante cuatro años en la Escuela Brockley de Lewisham, ambas en Londres. Poco a poco fue rehaciendo su vida y recuperando sus ingresos, aprovechando el entusiasmo literario y teatral de su juventud. Publicó ediciones de viejas obras teatrales y tratados y escribió reseñas, artículos e historias, siempre por cuenta propia. Hacia 1926, era lo bastante conocido como para ganarse la vida escribiendo. También fundó una compañía teatral que recuperó obras olvidadas después del siglo XVII y trabajó con muchas de las actrices más cotizadas de su época: Edith Evans, Sybil Thorndike y Athene Seyler. [9]

Pero hay un continuo regusto a escándalo en todos sus traslados hasta avanzada la década de 1930 —siempre da la impresión de ser un hombre que huye—. Aunque se presentaba como un sacerdote católico ordenado, el padre Summers, Montie, incomodaba a sus vecinos. Quemaba incienso, decía misa a todas horas en la capilla que se había construido para él mismo y celebraba animadas fiestas a las que asistían invitados tan poco convencionales como él. Recibía visitas de caballeros que no eran compañeros clérigos. Algunas de esas visitas están documentadas. El político Chips Channon visitó a Montie varias veces en 1928. En la segunda ocasión, los dos hombres fueron a la capilla contigua al dormitorio de Montie, donde, después de confesarle hasta su «última tentación», Chips se inclinó ante el altar y dejó que Montie le azotara las nalgas desnudas con una zapatilla roja de tacón con hebillas. «El viejo sacerdote quiso seducirme», escribió Chips. Un par

de semanas después se hallaba perplejo: «¿Qué voy a hacer con Montague Summers?». El viejo sacerdote libidinoso «se ha obsesionado conmigo». «Me llama todos los días, y en ocasiones incluso más de una vez». Chips intentó librarse de Montie, pero al final sucumbía a su deseo y acababa volviendo a visitarlo. «El viejo sacerdote loco y erudito, con sus historias de brujas, hechicerías y creencias esotéricas, me fascina. Tras una mala cena me azotó con un látigo para perros, lo que pareció proporcionarle un placer infinito». Fue su última visita: Chips concluyó que Montie era «tan peligroso como brillante». [10]

Pese a toda su actividad sexual ilegal y escandalosa, prohibida tanto por la Iglesia católica como por la anglicana, Montie era bastante sincero en su fe y en su identidad sacerdotal. Se describía a sí mismo en el formulario del padrón de 1911 como «clérigo católico», simple y llanamente. Adoptó el nombre Montague Joseph Summers en lugar del de Augustus Montague. El nombre de pila que abandonó era el de su padre, y lo cambió por el nombre del padre de Jesucristo, Joseph. El asunto de Bitton supuso, como era previsible, un punto de inflexión en la relación con su padre tras el que Montie se negó durante años a que lo llamaran Augustus. Más tarde volvería a adoptar el nombre de Augustus junto con el de Joseph, pero entonces añadió otros varios nombres para construir una larga fórmula no binaria: Alphonsus Joseph-Mary Augustus Montague Summers. Alphonsus se refería a san Alfonso, fundador de la orden misionera de los Redentoristas. Este encajaba en muchas de las categorías de Montie: Alfonso fue un sacerdote italiano del siglo XVIII que defendió la importancia de la belleza sensual en la fe. Y también era un teólogo de la redención, una bendición que Montie necesitaba desesperadamente de su nueva Iglesia.

Si fue ordenado oficialmente sacerdote católico —lo que habría supuesto una ceremonia de ordenación distinta de la anglicana—, nunca se ha demostrado. Puesto que salió de Oxford con un grado de cuarta clase y dejó la Iglesia anglicana de manera deshonrosa, parece improbable, pero los biógrafos sugieren que pudo haber organizado una ceremonia privada y oficiosa a través de contactos afines. Fuera como fuese, el sacerdocio católico se adecuaba bien a su amor por el drama y el ritual. Montie dejó atrás los pañuelos de cuello y las medias

púrpura de sus tiempos de estudiante y empezó a vestir una sotana suelta como un vestido en su tiempo libre y una levita para su trabajo docente y teatral junto con una capa, zapatos de enormes hebillas de plata y un sombrero de canal. También su peinado era singular, con tirabuzones sobre cada oreja. Un estilo que imitaba la apariencia de las pelucas de los clérigos dieciochescos por el que algunos de sus discípulos lo llamaban «Pelucas». En la década de 1920, Montie se paseaba por las calles del norte y el oeste de Londres con ese atuendo histórico, llamando la atención de tranvías y camiones, de *flappers* y oficinistas. En 1924 era una celebridad en los círculos literarios de Londres, hasta tal punto que se publicó una viñeta suya en el *Evening Standard* de Londres.

En 1927, mientras las obras de Montie iban adquiriendo fama cada vez mayor, contrató a un joven secretario, John Lothar, para su trabajo editorial. John también lo ayudaba a oficiar en su capilla privada, sin embargo: una tarea inusual para un empleado que sugiere una relación de intimidad, sobre todo si la relacionamos con los recuerdos de Chips Channon. [11] Y luego, a comienzos de la década de 1930, Montie se encontró con Hector Stuart Forbes, conocido como Stuart, cuando aún no había cumplido los veinte años. Stuart compartió la siguiente década y media de la vida de Montie. Procedía de una familia escocesa que se había mudado a Inglaterra en la década de 1880 para regentar una taberna en Leicester. Los dos empezaron a vivir juntos en Oxford, donde al principio Montie presentó a Stuart como su «hijo adoptivo». En la década de 1930 se mudaron a Hove, un suburbio de Brighton en la costa sur de Inglaterra. Allí vivieron más o menos abiertamente como gais —con la leve tapadera de un empleo de secretario literario de Montie para Stuart— en el 47 de Montefiore Road. Stuart cuidaba el jardín, cocinaba y tocaba el piano mientras Montie se acomodaba en una aparente domesticidad. Había desafiado a sus enemigos, había superado su reputación de brujo gay y se había establecido como historiador literario, yendo de un extremo de la división demonológica al opuesto. Seguía habiendo inquietantes indicios de ocultismo, pese a todo. Montie y Stuart iban al paseo marítimo victoriano con su perro Cornelius Agrippa, un teckel llamado así en honor al mago alemán del

siglo XVI que, según los rumores, tenía un perro como espíritu familiar. Y las historias sobre misas negras parecían seguir a Montie, pues ahora corrieron también habladurías por Brighton.

Pese a toda su respetabilidad exterior, el interés de Montie por la brujería no se había desvanecido en absoluto. Su amigo John Redwood-Anderson decía de forma reveladora que, al convertirse al catolicismo, Montie era como «un actor que ha encontrado un papel más acorde a sus talentos [...] o el mago que ha hallado una magia más auténtica y poderosa». [12] Fue un actor y un mago durante toda su vida. En 1926, escribió una *History of Witchcraft and Demonology* [Historia de la brujería y la demonología] para la colección La Historia de la Civilización, editada por el presidente de la Sociedad de Herejes de la Universidad de Cambridge. Siguió a esta *The Geography of Witchcraft* [La geografía de la brujería] (1927) y continuó traduciendo y publicando ediciones de varias demonologías de la Europa medieval y del Renacimiento; *Demoniality* , del exorcista Ludovico Maria Sinistrari (1927); *An Examen of Witches* [Un análisis de las brujas] (1929), del juez de procesos por brujería Henry Boguet; el *Compendium Maleficarum* (1929) del exorcista Francesco Maria Guazzo; *Demonolatry* (1930), del magistrado cazador de brujas Nicolas Remy; *The Discoverie of Witchcraft* [El descubrimiento de la brujería] (1930), del escéptico Reginald Scot, y una crónica de la posesión demoníaca de una monja que había obsesionado a Jules Michelet, *The Confessions of Madeleine Bavent* [Las confesiones de Madeleine Bavent] (1933). Tanto la *Demoniality* como *The Confessions of Madeleine Bavent* fueron consideradas obscenas por los censores y se ordenó su destrucción. La nota común en esta biblioteca es que todas son obras que combinaban el interés de Montie por la brujería con lo que sus editores llamaban «psicología del sexo». Pero, aunque fueran controvertidos, todos esos libros posicionaron la reputación de Montie de manera muy diferente en los círculos literarios y de historiadores. Se relacionó con teólogos ofreciendo sus conocimientos de anticuario y haciendo gala de su

piedad y su erudición. De forma gradual e inteligente, el sospechoso de brujería se había unido a los demonólogos.

En 1928 Montie completó su viaje de bruja a cazador de brujas publicando la primera traducción al inglés del *Malleus maleficarum* de Heinrich Kramer. No fue solo que publicara el martillo de brujas de la demonología, como habría podido hacer cualquier erudito; lo que lo alió con los cazadores de brujas fue su reivindicación de la misma como una «gran obra, admirable a pesar de sus imperfecciones sin importancia». Era un elogio inaudito hacia la fantasía paranoica y misógina sobre el culto al diablo de Heinrich. A través de toda su obra de erudición demonológica a partir de 1926, en Montie resuena la condena de Heinrich a las brujas como culto subversivo. En otro tiempo él mismo había sido subversivo, pero, al menos exteriormente, la edad y la historia lo habían cambiado.

En la década de 1920, era más fácil imaginar a los subversivos como comunistas que como brujas, y Montie llegó a considerar que estaban vinculados. El primer capítulo de su *Historia de la brujería* , «La bruja: hereje y anarquista», definía a la bruja como «una criatura maligna, una plaga social y un parásito; devota de un credo detestable y obsceno […], blasfema […], abortista; oscura consejera de lascivas damas de alta sociedad y caballeros adúlteros, ministro del vicio y de la inconcebible corrupción […], anarquista». [13] Resonaban en él todas las acusaciones que ya nos hemos encontrado en este libro como si fueran verdad, y retrataba las vidas de los acusados de brujería como una cloaca de pecado y rebelión: los adulterios de Helena Scheuberin, los *sabbats* de Anny Sampson y Kirsti Sørensdatter, las herejías y los hijos ilegítimos de las brujas de Manningtree, el pacto con el diablo de Tatabe, el aborto de Marie-Catherine Cadière auspiciado por JeanBaptiste Girard, y así sucesivamente. Cómo podía ser coherente todo eso con sus propias actividades sigue siendo una pregunta imposible de responder.

Como creía en la magia como parte de su fe en Dios, en ángeles y demonios, Montie sinceramente pensaba que las brujas tenían poder y adoraban a Satán para obtenerlo. En su *Historia* , revelaba: «Personalmente, creo que existe poder de hacer el mal e incluso de destrucción en esa plaga, y que un anatema [maleficio] letal lanzado con concentrado odio y toda la energía de la voluntad puede acarrear la

desdicha y la fatalidad». Sostenía, con ecos del edicto de Luis XIV, que las brujas complementaban las maldiciones verbales o la fabricación de imágenes de cera como la de Anny Sampson con «veneno sutilmente administrado», como la cicuta o la belladona. «Lejos de ser mero fruto de la histeria o la alucinación, las confesiones de las brujas demuestran […] los más espantosos y horribles hechos», afirmaba enfurecido. Una vez le había dicho a Chips Channon que las brujas eran parte de una conspiración de herejes: «El culto al diablo […] prospera y se propaga. Por supuesto, está teñido de influencias comunistas, satánicas y sádicas, y es absolutamente subversivo». Las brujas son «declarados enemigos de la ley y el orden, furibundas anarquistas que no se detendrán ante nada para lograr sus fines. El terrorismo y el asesinato secreto son sus armas más frecuentes», y su credo, «puro y simple satanismo».

También había un elemento sexual en su rebelión, según Montie. Cuando conjuraban a Satán bajo alguna forma animal, como la de una cabra, las brujas celebraban orgías. Montie imaginaba a las figuras de autoridad de la conspiración como hombres y mujeres que ejercían de acólitos, y explicaba que «cada uno de ellos tenía que poseer a la mujer que estuviera más cerca en ese momento». Si se concebía un hijo, se sometía «a los sacrificios de los antiguos paganos» y «ardía en las llamas». Las brujas también besaban las nalgas del diablo, escuchaban sermones satánicos, desenterraban cadáveres y comían niños muertos, entre otras muchas cosas… Dicho de otro modo, Montie creía en todo aquello que los demonólogos llegaron a imaginar, por disparatado que fuera. No parecía pasar por su cabeza que se trataba de historias muy pobremente atestiguadas basadas en fantasías monásticas sobre la religión, el sexo, la femineidad y la maternidad y obtenidas mediante la tortura y la intimidación a sospechosos indefensos. Le gustaba imaginarlas. [14] Ya no se identificaba con las brujas como víctimas inocentes o radicales legítimas difamadas por enemigos conservadores: en lugar de eso, se sumó él también a la difamación.

La historia de Montie muestra al perseguido convirtiéndose en perseguidor, al acusado transformándose en cazador de brujas —una

idea que ha rondado ya antes nuestra historia—. Muchos cazadores de brujas se vieron a sí mismos como víctimas: Heinrich Kramer, el hijo de un tendero, rebatiendo acusaciones de fraude y herejía; Jacobo VI y I, amenazado por rebeldes y obligado a contraer matrimonio; John Cunningham, temeroso de que las brujas sami hubieran asesinado a los gobernadores de Finnmark; las autoridades coloniales de Virginia, enfrentándose a la masacre y a la rebelión interna; los puritanos ingleses, soportando la guerra civil y emigrando para huir del anglicanismo; Samuel Parris rogando a su congregación mejores emolumentos y temiendo que lo asesinaran nativos americanos. Todos se volvieron contra las brujas creyéndose los desamparados y utilizaron las cazas de brujas para desviar la atención de sus propios pecados y crímenes.

Montie Summers tenía una razón de más peso que la mayoría para considerarse oprimido. Él fue perseguido realmente por su orientación sexual y su atracción por la práctica de magia, así como objeto de un juicio de bruja por satanismo y pederastia en la medida en que la Inglaterra eduardiana lo permitía. Adoptó identidad de demonólogo en parte para desviar los ataques —y resultó un éxito—. Él no cazó brujas en persona, pero publicitó su existencia tal como la percibía y alentó a otros a cazarlas.

¿Fue Montie Summers merecidamente perseguido por abusar de menores? Si tuvo contacto sexual con menores de dieciséis años, hoy sería un agresor sexual según la ley británica. Entre sus amigos se contaban hombres que decían desear a niños incluso de diez, y es perfectamente sabido que la actividad sexual indeseada causa en los niños daños de por vida. Montie, y su círculo de amigos se reunían en Capri, donde se había afincado Jacques d'Adelswärd-Fersen, y no sabemos lo que ocurría en esas reuniones. Aunque, no obstante, no todos eran iguales en aquel grupo. Después de Bitton, no hubo más acusaciones sobre sexo con menores contra Montie, a pesar de una larga trayectoria en escuelas de muchachos. Muchos antiguos alumnos escribieron encendidos elogios hacia él cuando su biógrafo se puso en contacto con ellos en la década de 1960. Solía ganarse la simpatía de quienes lo trataban, aunque también se granjeara largas enemistades literarias. La actriz Sybil Thorndike dijo de él que era «divertido […],

nunca solemne», pero «muy audaz» al hablar de «magia negra y satanismo, y toda clase de religiones decadentes y antiguas creencias». Su biógrafo Brocard Sewell admite que «algunos encontraban siniestro a Montague Summers», y que había «fundamento sólido» en los rumores sobre su participación en rituales de brujería. Él sabía como nadie del asunto. [15]

Montie murió en 1948 en su último hogar en Richmond, situado en el 4 de Dynevor Road. Se lo dejó todo a Stuart, que fue enterrado con él en 1950. En el momento de su muerte, la sexualidad de Montie seguía siendo ilegal en Gran Bretaña y lo sería durante diecinueve años más, y entonces solo se consideró permisible con consentimiento entre adultos mayores de veintiún años. No sorprende que los testimonios de la vida de Montie sean pocos y objeto de debate. Cualquier verdad sobre él resulta inaccesible: todo cuanto podemos decir es que pasó de ser la víctima de una caza de brujas —y juzgado, merecidamente o no, por ello— a ser su perpetrador. Uno de sus últimos actos literarios fue prologar en 1947 el libro de Frederick Kaigh *Witchcraft and Magic of Africa* [Brujería y magia de África], un tema que estaba adquiriendo cada vez mayor interés para los antropólogos. El libro explicaba lo siguiente:

> Los satanistas, esto es, los adoradores absolutos del diablo, han existido desde los tiempos más antiguos y siguen existiendo y practicando hoy [...] la evidencia material del culto a Satán, la brujería común, las celebraciones de misas negras, las convocatorias de *sabbats* de los líderes de los aquelarres, las horribles escenas que los acompañan e incluyen sacrificios humanos es abrumadora [...] hostiga a los primitivos, y especialmente a los primitivos africanos, y en su inmenso poder y malignidad propaga el horror y la enfermedad, la desgracia y la muerte y la destrucción.

En su prólogo al libro, Montie se mostraba de acuerdo y escribía:

> [...] imposible negar la existencia del mal en el mundo [...] en los testimonios de brujería, magia o hechicería que he estudiado por todo el continente europeo, en España y en Rusia, en Inglaterra y en Italia, uno se enfrenta no una o dos veces, sino literalmente, en general, de forma sistemática y homogénea, con las mismas creencias y los mismos sucesos extraordinarios inexplicados y (hasta donde sabemos hoy) inexplicables. Ha quedado atrás el

> tiempo en que la supuesta Ciencia podía encarar el fenómeno con una rotunda negación […] estos fenómenos ocurren […] es inútil, es anticientífico, es antiteológico y es incierto negarlo.

Al leer el libro de Frederick Kaigh, afirmó: «Encuentro continuos paralelismos entre lo que él relata y las páginas de escritores como Heinrich Kramer». Comparaba las danzas africanas con las danzas de «la gran reunión de brujas en la iglesia encantada de North Berwick». Y, en suma, pensaba Montie: «El magistral estudio de Mr. Kaigh nos muestra algo de lo que la brujería y la magia de África es capaz de hacer y está haciendo entre nosotros». Los tres siguientes capítulos de este libro muestran que esta fe en la realidad de la brujería seguía teniendo importancia en los primeros años del siglo XX —y sigue teniéndola ahora en el XXI —. Por todo el mundo las acusaciones de brujería podían y pueden aún llevar a juicio e incluso a la muerte a personas inocentes; en África, pero también en Europa y Norteamérica. [16]

Capítulo 9

El juicio de John Blymyer: *Pow-wow* y pobreza en Pensilvania

A veces lo más inesperado puede ser el detonante de un juicio de bruja. En 1928, cerca de York City, en Pensilvania, se estaba construyendo una carretera de hormigón. En 1916 el Gobierno de Estados Unidos había aprobado una ley para la construcción de carreteras. Siempre y cuando costara al Gobierno menos de 10000 dólares por milla allanarlos y cubrirlos de hormigón, las comunidades podían mejorar sus caminos de tierra y convertirlos en carreteras aptas para los automóviles. Los camiones de las granjas podrían así llegar antes a las ciudades de mercado. Los habitantes del campo podrían desplazarse para ir a trabajar a las fábricas urbanas. Y resultó que la gente también pudo ir más fácilmente a visitar a las brujas de las afueras. Al sur de la pequeña ciudad de York, los ingenieros de caminos eligieron la senda Susquehanna —el camino a la orilla del río llamado así por el pueblo iroqués-lenape-conestoga— para la construcción de una franja de hormigón. La carretera se completó en 1923. Y, al atardecer del 26 de noviembre de 1928, un coche recorría rápidamente veintiún kilómetros en dirección al sur de York por la nueva y lisa carretera de Susquehanna. El conductor era Clayton Hess, encargado de un aserradero. Junto a él viajaba su esposa Edna, agotada tras hacer un turno en una fábrica de malla de alambre. Y apretujados detrás iban el hermano de dieciocho años de Clayt, llamado Wilbert, John Blymyer, de treinta y dos, y John Curry, de catorce. Clayt y Edna dejaron a sus pasajeros cerca de Hametown, y los tres abandonaron la carretera de hormigón y tomaron a propósito el camino de tierra lleno de baches hasta Rehmeyer's Hollow. Se dirigían a visitar, y finalmente a asesinar, a un «brujo». [1]

Su objetivo era Nelson Rehmeyer, un viejo granjero. En los días previos al 26 de noviembre, John Blymyer le había estado dando vueltas a la idea de hacer daño o matar a Nelson porque sospechaba que este utilizaba la brujería, y había llevado a los dos hijos de Wilbert Hess y a John Curry para sujetar al anciano. John Blymyer creía que los episodios de ansiedad y depresión que estaba sufriendo y su incapacidad para comer, dormir o trabajar eran causados por los maleficios de Nelson. Pensaba que Nelson poseía dones mágicos de curación, pero también que podía usar esos poderes para dañar a sus enemigos. Y John no sabía cómo se había granjeado la ira del anciano, pero estaba firmemente convencido de que Nelson le había lanzado un maleficio. Más tarde, en el juicio de aquellos tres asesinos confesos en enero de 1929, se reveló algo aún más complejo en el pensamiento de John: Nelson Rehmeyer no solo fue asesinado por brujo, sino que él mismo, John Blymyer, era un brujo también. John creía tener unos poderes mágicos que fueron largamente discutidos ante el tribunal, y por ello los periodistas describieron su juicio por asesinato como un «juicio de bruja».

Con todo, «brujo» era en cierto modo una etiqueta inexacta, pues tanto John como Nelson practicaban un arte mágico conocido como *pow-wow* , que proviene de una palabra nativa americana. Los colonos europeos se referían a los chamanes nativos americanos como «hechiceros de *powwow* », un término tomado de la lengua algonquina. Para el pueblo algonquino, el *pow-wow* era un estado de trance que se utilizaba para la adivinación o la curación. En el caso de John y Nelson, esta tradición americana se mezclaba con la magia folklórica de la «Pensilvania alemana», los alemanes que se habían establecido en el condado de York. Los hechiceros de su folklore se conocían como *Hexenmeisters* , maestros-brujos. La magia de *pow-wow* del *Hexenmeister* repelía el daño que se suponía que causaban las brujas, volviendo los hechizos malignos contra ellas mediante sortilegios verbales o escritos y oraciones y signos protectores: cruces, estrellas o círculos. Quienes practicaban esa mezcla de tradiciones creían que la magia que ellos hacían era benéfica, como la de Anny Sampson o la de Joan Wright. Servía para adivinar, para curar y para bendecir a sus clientes, protegiéndolos así de la «magia negra». Pero por benéfica que

fuera la intención de quienes practicaban el *pow-wow* , su acción dependía de creer que otros eran brujos. Y así fue como John y Nelson acabaron unidos como hechiceros rivales de *pow-wow* , y supuestamente lanzándose maleficios el uno contra el otro. De hecho, John había dejado de pensar en Nelson como un hechicero de *pow-wow* para considerarlo un mero brujo, y uno tan peligroso que era necesario matarlo. En la mente de John, la inofensiva tradición mágica del *pow-wow* alemán/ nativo americano había sido convertida en un arma por Nelson, de modo que este tenía que morir.

Los periodistas que cubrieron el juicio de John Blymyer no pertenecían a la cultura de la Pensilvania alemana y algunos presentaron de forma inadecuada el *pow -wow* al completo como «brujería», considerando ambas cosas por igual sandeces anticristianas y paganas. Pero, en realidad, como las oraciones de Anny Sampson, el *pow-wow* se hallaba profundamente marcado por el cristianismo y a menudo tomaba la forma de una apelación directa a Cristo o a Dios. Los hechiceros de *pow-wow* consideraban su trabajo «distinguir a aquellos que iban en busca de ayuda por la gloria de Dios Todopoderoso y las muchas bendiciones que Nuestro Señor concede a todo aquel que se lo pide con sinceridad». [2]

Sin embargo, tales distinciones entre la magia buena y la mala eran demasiado sutiles para la mayoría de los observadores en 1929, y a muchos los horrorizaba que estadounidenses modernos pudieran creer lo más mínimo en la brujería. La novelista neoyorquina Theda Kenyon escribió con estupefacción sobre el asesinato de Nelson que este «sobresaltó a la mayoría del país en su creencia autocomplaciente de que las brujas estaban tan muertas como Macbeth, y dejó con la boca abierta a banqueros, amas de casa y camioneros por igual». El asesinato proporcionó a Theda el mensaje y el título de su libro *Witches Still Live* [Las brujas aún viven], pero sobre todo demostró que el mismo año que Montie Summers volvió a publicar el *Malleus maleficarum* de Heinrich Kramer la caza de brujas seguía viva y era capaz de seguir matando personas. [3]

La muerte se fue cerniendo sobre Nelson lentamente y de forma azarosa durante los seis años previos a noviembre de 1928. A lo largo de esos años, John Blymyer, temiendo hallarse bajo el efecto maléfico de la

brujería, había llamado a la desesperada a la puerta de todos los médicos y hechiceros de *pow-wow* en busca de remedio para su dolencia y con el propósito de averiguar quién lo había embrujado. Los hechiceros de *pow-wow* podían ser tenderos, vendedores u obreros, blancos o negros, hombres o mujeres, y eran numerosos en la Pensilvania alemana. Muchos trabajan de día en las fábricas de conservas, maquinaria y tabaco de las pequeñas ciudades de Pensilvania en medio de sus campos rayados de cosechas verdes y amarillas. Sabedor de que Nelson tenía fama de sanador mágico, John al principio acudió a él para una cura de *pow-wow* —quizá en tres ocasiones, diría John más tarde—. También ayudó a Nelson a cosechar sus patatas. Pero John no encontraba mejoría. Su búsqueda continuó. Cuatro practicantes más a los que consultó, según él, fueron incapaces de decirle el nombre de su hostigador. Hasta que al fin una hechicera de *pow-wow* más hábil, Emma Knopt, dio con la respuesta que John necesitaba. Ella confirmó su creciente sospecha de que el brujo era el propio Nelson Rehmeyer.

Para identificar a un brujo, Emma pedía a sus clientes que llevaran un billete de dólar, se lo colocaran en la palma de la mano y pensaran quién podría haberles lanzado un maleficio. Quizá un billete era una buena herramienta de adivinación porque contenía un retrato, una especie de retrato robot. También declaraba «en Dios confiamos», como si fuera un documento sagrado. Y, por supuesto, el billete aseguraba también la remuneración de la consulta: Emma se quedaba el dinero. Una vez que el cliente había observado el billete y se desprendía de él, ella le decía que una imagen aparecería en su mano —no el rostro de George Washington, sino el de la persona que le hubiera lanzado el maleficio—. John Blymyer dijo que, cuando visitó a Emma en otoño de 1928, vio el rostro de Nelson Rehmeyer. [4] Emma aconsejó a John para romper el maleficio que robara el libro de magia de Nelson, el manual de *Hexenmeister* titulado *Pow-wows or Long Lost Friend* [*Pow-wows* o el amigo perdido hace mucho tiempo]. El impresor de Pensilvania John George Hohman lo había escrito un siglo antes para compartir su colección de hechizos y remedios médicos («Un buen remedio para el cólico», «Cómo hacer que las gallinas pongan muchos huevos», «Cómo liberar a alguien de un hechizo»). Nelson claramente usaba su ejemplar para combatir a las brujas, pero Emma y John sospechaban que lo

estaba usando para hacer brujería. Si John conseguía hacerse con el libro de Nelson, según Emma, tenía que quemarlo. También debía cortarle a Nelson un mechón de pelo y enterrarlo a dos metros y medio de profundidad. Ambas tareas serían difíciles, pero no imposibles, y el asesinato no era lo que Emma tenía en la mente. Ella esperaba que el libro o el pelo pudieran serle hurtados a Nelson de algún modo. Como sabemos, John decidió algo muy distinto.

Mientras toda esta intriga se desarrollaba, un granjero llamado Milton J. Hess se vio arrastrado al mundo de fantasía de John Blymyer. Los dos se encontraron por casualidad un cálido día de agosto cuando Milt hacía un descanso en su lugar de trabajo, la Pennsylvania Tool Manufacturing Company de la ciudad de York, una de las muchas fábricas y plantas procesadoras que empleaban obreros con sueldos bajos y cualificación media. Mientras se hallaba en el callejón trasero del taller, Milt vio a un joven alto y delgado en el patio trasero de una casa adosada justo enfrente, en North George Street. Milt saludó, y John Blymyer se presentó con un alias, John Albright —más adelante veremos por qué no usó su nombre real—. Milt le preguntó dónde trabajaba y John le dijo que en la planta de torcedores de tabaco cercana. Charlando con John, Milt mencionó que su familia tenía una granja de catorce acres sobre el pico Chanceford, en las Leader's Heights, al sur de la ciudad. Le preocupaba que los rendimientos de las cosechas estuvieran decayendo; animales y personas de la granja habían enfermado y se estaban escapando las gallinas. Por su parte, John le habló a Milt de su dolencia: se estaba consumiendo; no podía dormir ni comer. Estaba embrujado; lo sabía. Y entonces preguntó: ¿estaría la granja bajo algún maleficio también? Quizá también la había embrujado Nelson Rehmeyer. [5]

Si era así, John dijo que podía ayudar a Milt. No podía librarse a sí mismo del maleficio, al parecer, pero se ofrecía ayudar a otros mediante sus habilidades de *pow-wow* si le pagaban por ello. Algunos de los hechizos empleados por John Blymyer se conservan, como este:

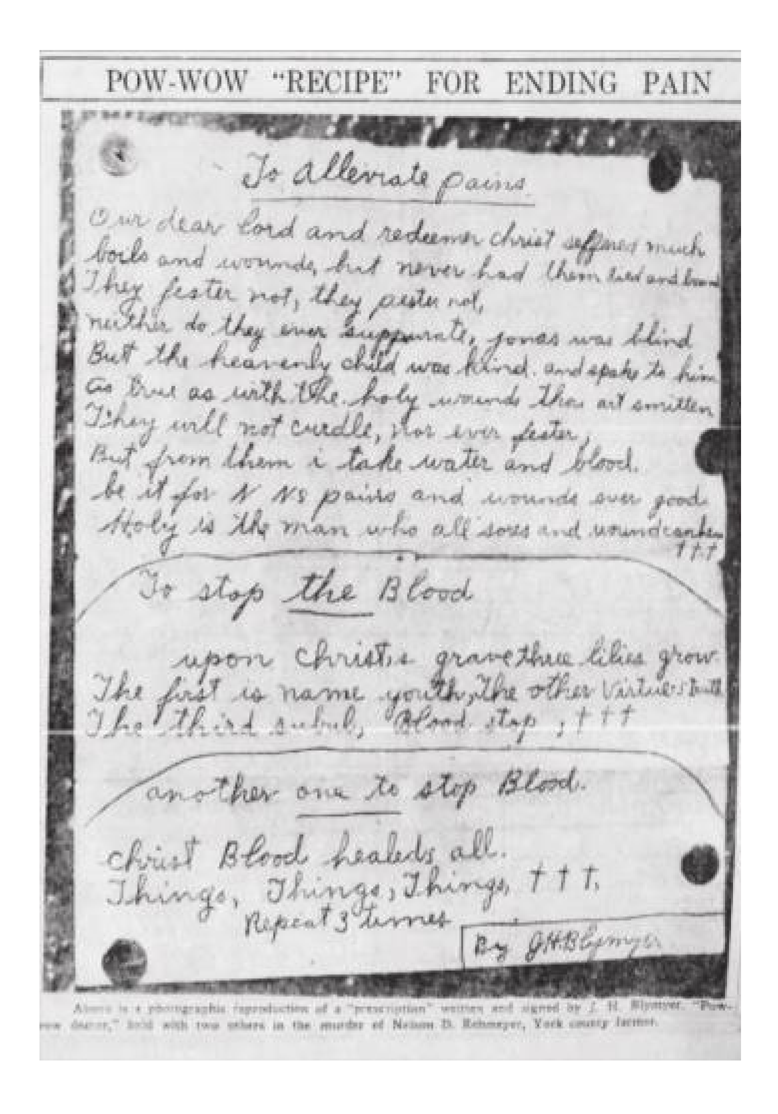
Cristo Nuestro Señor y Redentor
¡muchas llagas y heridas sufrió
y nunca vendárselas mandó!

No sangraron ni molestaron ,
ni siquiera supuraron .
Jonás era ciego, pero el
Niño Dios le habló .
Igual que las santas heridas
las tuyas no se infectarán ni supurarán
más que el agua y la sangre que yo extraiga.
Sean los dolores y heridas de Q. S. siempre para bien,
pues santo es el hombre cuyas heridas sanan † † † .

El hechizo termina con tres cruces para indicar que el hechicero de *pow-wow* debe hacer la señal de la cruz tres veces sobre el paciente, Q. S. (que significa «quien sea»). Suena llamativamente similar al hechizo que pronunció Anny Sampson en la década de 1590 al otro lado del Atlántico, y es bastante probable que Joan Wright y quizá Tatabe lo hubieran reconocido también por haber circulado entre las comunidades de colonos americanas. Nelson Rehmeyer usó hechizos relacionados («llaga, no quemarás; llaga, no supurarás; llaga, no sangrarás como la Virgen María no dará a luz a otro hijo † † †»). Era una amarga ironía que tanto él como su asesino John fueran en realidad el mismo tipo de sanadores practicantes de *pow-wow* , es decir, personas que trataban de emplear magia benigna. [6]

En una vida larga y difícil, Nelson ya había sufrido a causa de su práctica del *pow-wow* . A los sesenta años, vivía solo porque estaba separado de su esposa Alice. Ella lo había abandonado en parte por la dedicación de este a sus clientes de *pow-wow* . Había demasiados extraños acudiendo a su casa para sus consultas, decía Alice —individuos como John Blymyer que eran demandantes, raros y se quedaban toda la noche—. Nelson los invitaba a cenar y se pasaba horas adivinando y rezando. Con su dedicación obsesiva al *pow-wow* era imposible convivir, concluyó. También estaba interesado en la política, y colgaba carteles de candidatos socialistas en la casa. En el condado de York, el sindicalismo y las huelgas se consideraban indicio de bolchevismo, y con los recuerdos de la reciente Revolución rusa aún frescos, incluso el socialismo moderado parecía subversivo y ateo a ojos de los patrones —del mismo modo que le habían parecido satánicos a Montie Summers—. Alejada por el misticismo de Nelson y sus ideas políticas radicales, que ella veía unidos, Alice se mudó a una casa vacía a

un kilómetro y medio de su esposo, llevándose consigo a sus dos hijas. Nelson pudo seguir en contacto con ella y con sus hijas, pero dejaron de vivir juntos en la vieja casa familiar en Rehmeyer's Hollow. [7]


POW-WOW "RECIPE" FOR ENDING PAIN

To alleviate pains

Our dear lord and redeemer christ suffered much
boils and wounds, but never had them tied and bound
They fester not, they pester not,
neither do they ever suppurate, jonas was blind
But the heavenly child was blind, and spoke to him
as true as with the holy wounds thou art smitten
They will not curdle, nor ever fester,
But from them i take water and blood.
be it for N Ns pains and wounds ever good
Holy is the man who all sores and wounds cure
†††

To stop the Blood

upon christ's grave three lilies grow
The first is name youth, the other Virtue's bud
The third subul, Blood stop ; †††

another one to stop Blood.

christ Blood healeds all.
Things, Things, Things, †††
Repeat 3 times

By J H Blymyer

Above is a photographic reproduction of a "prescription" written and signed by J. H. Blymyer, "Pow-wow doctor," held with two others in the murder of Nelson D. Rehmeyer, York county farmer.

Figura 7. Una fotografía de algunos de los hechizos manuscritos de John Blymyer, obtenida por la policía en 1928.

Años después de su muerte, los vecinos recordaban que algunos censuraban el aislamiento de Nelson como una «forma extraña de vivir» para un hombre casado. Todo el mundo sabía que su madre también había vivido separada de su padre, con el que no estaba casada. Como hijo ilegítimo, Nelson ya era una anomalía cuando nació en aquella sociedad conservadora, y ahora también estaba solo en su vejez. La mitad de la gente de las granjas dispersas de la zona se llamaban

Rehmeyer y eran sus primos, pero él no tenía familia en su casa. Algo que tenía consecuencias prácticas, además de sociales: la familia significaba trabajo compartido y convencionalidad religiosa. Nelson no tenía quien le ayudara con el ganado, las cosechas o los trabajos de reparación, y buscaba en los clientes en parte compañía, en parte un complemento de sus ingresos y en parte que algunos, como John, le ayudaran en trabajos ocasionales como pago por sus habilidades de *pow-wow* . A menudo se trataba de personas exaltadas, sospechosas, vagabundos en busca de sentido en tiempos difíciles. El propio John encajaba en esa categoría. Y aunque Nelson hizo lo que pudo por él, el carácter atormentado de John lo hizo empezar a sospechar que había algo siniestro en Rehmeyer's Hollow y en el hombre solitario que vivía allí.

El hogar de Nelson era una escueta casa de madera de dos plantas en la sinuosa carretera de Rehmeyer's Hollow que seguía el curso del arroyo Codorus. En la casa no había electricidad ni agua corriente, aunque contaba con un manantial. Como muchas casas de granjeros, estaba rodeada de establos en ruinas y cachivaches útiles. Nelson cultivaba hortalizas, criaba gallinas, tenía unas cuantas vacas, una mula y un par de caballos. Pero era el aislamiento de la casa en el bosque y la oscura y descascarillada pintura que protegía sus tablones lo que la hacía parecer más siniestra. El bosque era bastante grato en verano mientras la luz temblaba en las anchas hojas de los retoños y los ciervos merodeaban por los claros cubiertos de hierba, pero en invierno las hojas caían pronto y también la noche. Los árboles se alzaban desnudos durante esos largos y oscuros meses, la nieve se acumulaba y las pequeñas casas eran espantosamente gélidas sin un fuego. Por eso Nelson encendió uno para los tres jóvenes visitantes que recibió aquella noche de avanzado noviembre de 1928, cuando John Blymyer, John Curry (al que llamaban Curry) y Wilbert Hess (al que llamaban Hessy) fueron a verlo. Recordaba a John Blymyer como un antiguo cliente de *pow-wow* y no temía nada de él. De hecho, John y Curry habían estado en su casa también la noche anterior. Ahora venían acompañados de otro joven, Hessy. Nelson no podía imaginar que se proponían arrebatarle su libro de magia, un mechón de pelo o nada similar. [8]

Cuando John y Curry visitaron la casa de Nelson el día previo, no

dieron con él al principio. Fueron en busca de Alice Rehmeyer para preguntarle dónde estaba. Alice estaba enfadada con Nelson, según John. Puede que estuviera en la granja Gladfelter, supuestamente había despotricado ella, pues «anda con Emma Gladfelter». «¡Ese viejo cabrón del demonio!», afirma John que añadió la mujer, aunque estas suenan más bien a palabras suyas. John dejó la casa de Alice, y Curry y él volvieron a la de Nelson para descubrir que este había regresado. Curry dijo después que había estado hablando con él de «brujería» y que personalmente el hombre le «dio miedo». A John le impresionó de repente el tamaño de Nelson, anchos hombros y más de un metro ochenta de estatura. Decidió que sería mejor volver al día siguiente con un tercer compañero: eso permitiría que dos sujetaran a Nelson mientras John le cortaba el pelo o le robaba el libro o algo peor. No se paró a pensar por qué era necesaria esa violencia; quizá formaba parte del remedio establecido para el maleficio, o quizá era solo que así había decidido encargarse del brujo. No lo sabemos. Como ya era tarde esa noche, Nelson, sin sospechar nada, dejó que sus huéspedes durmieran en el comedor junto a la estufa.

La noche siguiente, como sabemos, John y Curry regresaron con Hessy. Una vez más, Nelson recibió a sus visitantes. Trajo leña, encendió el fuego y las lámparas, y dio la espalda a sus huéspedes mientras avivaba las llamas. Entonces los tres hombres se le echaron encima. John cogió una silla y la destrozó contra el cuerpo de Nelson para a continuación golpearlo con un utensilio de metal de la cocina mientras Curry y Hessy lo golpeaban con palos de madera y con los puños. Nelson se defendió, les lanzó su dinero y, cuando supo lo que realmente querían, les gritó: «Dejadme ir en busca del libro». Pero ellos siguieron dándole golpes y patadas hasta que quedó inmóvil. Entonces lo ataron con una cuerda. Un nudo corredizo le pasó por el cuello, como aquellos que en otro tiempo ahorcaron a las brujas. Horrorizados, los dos hombres más jóvenes comprendieron que estaba agonizando, tal vez incluso muerto —algo que no era su intención—. Más tarde se determinaría que el ataque fatal había llevado solo unos minutos.



Figura 8. La casa de Nelson Rehmeyer, fotografía de «la investigación de la escena de un crimen» tomada por el *Philadelphia Inquirer* en diciembre de 1928.

Entre los tres asaltantes cundió el pánico —si bien no hasta el punto de olvidarse de buscar alguna moneda en los cajones de Nelson—. No encontraron el libro, y John decidió que estando Nelson muerto ya no había necesidad de cortarle el mechón de pelo para enterrarlo a dos metros y medio de profundidad. Había que enterrar el cuerpo al completo de Nelson lo antes posible, diría más tarde fríamente. Los asesinos limpiaron los sitios donde pensaban que podían haber quedado sus huellas dactilares. Colocaron un colchón de paja sobre la víctima y le prendieron fuego utilizando aceite de la lámpara y un fósforo. Si la casa ardía, el brujo sería consumido por el fuego y no quedaría ningún rastro de su asesinato. Pero cuando salían, deprisa, algo se movió en la carretera: «Una sombra de algo —dijo John—. Saltó como si volviera a la carretera». Aterrados, los asesinos huyeron al bosque, con el corazón golpeándoles con fuerza en el pecho, corriendo y caminando, hasta que llegaron a la granja Hess, que se hallaba a unos quince kilómetros. No esperaron a ver si el fuego se propagaba —no lo hizo, y quedaron considerables vestigios del crimen sin quemarse—. Posteriormente, la acusación se apoyaría en la tentativa frustrada de cortarle el mechón de

pelo a Nelson y llevarse su libro para demostrar que el propósito de los asesinos habría sido el simple robo. [9]

¿Lo fue? No, su propósito había sido vencer a un brujo poderoso, no robar calderilla. ¿Tenían los asesinos la intención de matar a Nelson? Quizá John Blymyer la tenía. Después de todo, habría podido robarle a Nelson el libro e incluso cortarle el mechón de pelo mientras dormía. John le había dicho a Clayt Hess que solo se proponía luchar mágicamente contra Nelson: «Tengo que actuar sobre la mente del hombre [mediante el *pow-wow*]. Podré tenerlo bajo mi control». Pero, una vez en la casa, pasó inmediatamente a la violencia física e indujo a los dos muchachos a golpear a Nelson hasta la muerte. Cuando después le preguntaron en el tribunal: «¿Cree usted que está bien matar a una persona que lo ha embrujado?», respondió tranquilamente: «Pues sí, me parece que está bien». Pero John se retractó, no obstante, de una confesión que había hecho inmediatamente después de ser arrestado en la que reconocía el plan para controlar a Nelson, haberlo golpeado con una silla y haber utilizado un fósforo para quemar su cuerpo. Su versión final fue «No participé en su muerte», y cuando le preguntaron: «¿Tenía usted la intención de matar a Rehmeyer?», respondió con firmeza: «No, señor». Pero ello contradecía su tajante afirmación de que creía que estaba «bien» matar a quien nos embrujaba, así como muchas de las cosas que hizo el día del asesinato. ¿Era John un asesino a sangre fría que había premeditado su crimen? ¿O era un infortunado inocente que había matado a Nelson de forma accidental porque le habían llenado la cabeza de historias de brujería desde niño? [10]

Los primeros años de la vida de John proporcionan testimonios encontrados sobre su propio estatus de «brujo» y su actitud hacia el *pow-wow* de Nelson. Nació el día de Navidad de 1895 en el municipio de North Hopewell, cerca de York, hijo de Maggie y Emanuel Blymyer, canasteros. La familia tenía «poco para comer» y un observador escribió después que «sus ropas eran andrajosas». Nada sucedía nunca, más allá de algún que otro embrujo de vez en cuando, que alteraba la monotonía de sus vidas. John caía enfermo a menudo de niño, y

también padecía un terrible temor a las brujas. Sus padres acudieron a hechiceros de *pow-wow* con escaso resultado, pero empezaron a creer que su hijo poseía sus propios dones de *pow-wow.* De joven, cuando trabajaba en las fábricas de tabaco de Eisenlohr's and Bobrow's en los años posteriores a la Primera Guerra Mundial, John se obsesionó con derrotar a las brujas. Eran unas tediosas jornadas de entre diez y catorce horas para ganar solo once dólares por cada mil cigarros liados que brindaban tal vez demasiado tiempo para pensar. Fuera del trabajo, hubo pocas alegrías en su vida: se casó, riñó con su esposa, y dos de sus hijos murieron. En 1923, la ansiedad y la depresión de John empeoraron tanto que fue ingresado en un hospital psiquiátrico. Sus médicos dictaminaron que sufría alucinaciones. Tenemos ahí un retrato plausible de John como una víctima desnutrida, explotada y enferma de la creencia en la brujería, que actuó movida por el pánico cuando los hechiceros de *pow-wow* le fallaron y le dijeron que sus propias habilidades mágicas habían sido vencidas por un «brujo» más poderoso.

Pero hay un aspecto más inquietante en la historia de la vida de John. Tras pasar siete semanas en el hospital psiquiátrico, se marchó sin hacer ruido y desapareció. Nadie lo readmitió después para continuar su tratamiento, no pudieron encontrarlo. Y ello fue porque estuvo en la cárcel. Cuando volvió a su casa había intentado matar a su esposa, Lillie Belle Alloway Blymyer. Lillie era la madre de su hijo Thomas (y de otros dos hijos, Richard y Josephine, que habían muerto de neumonía y sarampión). A John lo encontraron armado con una pistola y lo acusaron de maltrato grave de obra y palabra. Después de meses de prisión, accedió a declararse culpable de agresión, admitiendo que a menudo pegaba a Lillie. También fue acusado de implicación en el asesinato con móvil sexual de una joven que conocía, pero nada pudo demostrarse. John fue condenado por la agresión a Lillie, pero pasó un mes más en la cárcel y, tras su puesta en libertad, adoptó el nombre de John Albright —el apellido de su tío— para que nadie pudiera encontrarlo, según dijo después. Luego se mudó de casa con frecuencia. Cuando conoció a Milt Hess, estaba viviendo en la calle North George, y en el momento de su arresto por el asesinato de Nelson se había mudado a la esquina de Chestnut y Pine. También había tenido otras ocho o nueve direcciones distintas durante los cinco años anteriores a

su encarcelamiento. Lillie, entretanto, había huido para salvar su vida y se había divorciado de él. [11] Tenemos aquí un retrato plausible de John como peligroso delincuente que solía ser habitual y homicidamente violento sin necesidad de ninguna excusa mágica.

En 1929, cuando el asesinato de Nelson llegó a juicio, John usó también una astuta estrategia para eludir la culpabilidad. Cambió su historia para incriminar entonces a su colega de catorce años y supuesto amigo John Curry. Curry venía de un hogar no menos desdichado, pero en su caso no era su propia violencia la causante de ello. Su padrastro alcohólico le pegaba, le dijo a la policía. Aunque Curry era un chico inteligente, escapó y abandonó el colegio. Conoció a John Blymyer cuando fue a trabajar a la fábrica de tabaco de Bobrow. Allí John lo oyó describir sus problemas en casa y le dijo que estaba embrujado y que era Nelson Rehmeyer quien estaba causando que su padrastro lo odiara. Cuando John lo llevó a ver a Nelson, quizá obligado, le explicó a Curry que iban a hablar con el «brujo». Inventó entonces un alias —John Russell— para Curry, haciéndolo parecer sospechoso. Ante el tribunal, John Blymyer declaró entonces que «Curry había matado accidentalmente» a Nelson. Era una historia conveniente para él, pero, aunque Curry confesó otros aspectos de su asalto, negó vehementemente haber asestado el golpe fatal.

El tercer asesino, Hessy, tenía un trasfondo más estable. Sus padres, Milt y Alice, eran granjeros que cultivaban hortalizas, personas religiosas y razonablemente prósperas. Tenían un puesto en el mercado de York donde Alice vendía sus productos. Pero, cuando una serie de adversidades mermaron su productividad, la familia Hess culpó a las brujas. Y cuando el padre de Hessy, Milt, se encontró con John Blymyer aquel caluroso día en la fábrica de herramientas de York, Milt prestó oídos a la sugerencia de John sobre que Nelson Rehmeyer era alguien digno de sospecha. Llegó a creer a John cuando este le aseguró que su cuñada Ida Hess podría haber sido empleada por Nelson para causar daño mágico a la granja de Milt, pues Milt e Ida se habían enzarzado en una disputa sobre lindes. Milt entonces aceptó el ofrecimiento de John para investigar más detenidamente, sirviéndose de sus habilidades de *pow-wow* , y así confirmar la identidad de la bruja y derrotarla. [12] Viendo todo el desarrollo de las cosas, Hessy estaba

preocupado por sus padres. Cuando lo interrogaron, dijo de manera cabal que acompañó inocentemente a John y a Curry a enfrentarse a Nelson, a hablar con él y romper sus maleficios con magia. Hessy lo golpeó porque los otros lo hicieron y se horrorizó al darse cuenta de que Nelson estaba muerto.

El cuerpo parcialmente quemado de Nelson fue encontrado e identificado el Día de Acción de Gracias de 1928. Alice Hess les habló a los investigadores de la visita de John y Curry el día anterior al asesinato y estos fueron arrestados por la polícia de York y delataron a Hessy como cómplice al confesar. Hessy también admitió su culpa. Pero, aunque los asesinos hubieran confesado, seguían teniendo que ser juzgados formalmente; la sexta enmienda de la Constitución estadounidense les otorgaba ese derecho. Primero, el 5 de diciembre, vino una vista preliminar ante un magistrado. Se nombraron los abogados de la defensa y de la acusación, como estipulaba la sexta enmienda. Luego, el 7 de enero de 1929, se trasladó a los acusados al palacio de justicia del condado de York para juzgarlos. Vestidos con sus mejores camisas de domingo y sus trajes mal cortados, el elegante edificio clásico y los preliminares del juicio tuvieron que intimidarlos. Se nombró un jurado de doce hombres —no se permitían mujeres en los jurados— y se comprobó la imparcialidad de cada nominado. Una pregunta dilucidaba si el miembro del jurado se oponía a recomendar la pena de muerte. A cargo del proceso había cuatro equipos legales. Dos abogados defensores, Herbert B. Cohen (que representaba a John) y Walter W. Van Baman (que representaba a Curry), habían sido asignados de oficio por el Estado, pues los acusados no tenían medios con que costearlos. La familia de Hessy, en cambio, había reunido dinero suficiente para contratar a un célebre abogado, Harvey A. Gross. El fiscal del distrito, Amos W. Herrmann, se ocupó de la acusación. Eran más de las siete de la tarde cuando los doce miembros del jurado fueron aceptados y el juez Ray P. Sherwood puedo dar comienzo a la vista.

La acusación primero presentó su caso contra John Blymyer. Bajo la luz dorada de tonalidades amarillas del palacio de justicia, Amos Herrmann emprendió una tarea casi imposible. Quería demostrar que el móvil del asesinato de Nelson no era más que el robo. Demostrar eso

le habría permitido argumentar que los acusados se hallaban en su sano juicio, eran capaces de distinguir entre el bien y el mal y debían ser ejecutados por su crimen. Su estrategia desconcertó a los periodistas: ya habían oído una historia diferente de las personas a las que habían entrevistado en el lugar, una historia de brujería. Desde la perspectiva de algunos reporteros, la presentación del caso que hizo Amos como un robo fallido no era una simplificación justa; era una estratagema para ahorrar la vergüenza al condado de York. Nadie quería que su comunidad quedase retratada como obsesionada por la brujería. Pero la estrategia de Amos no estaba diseñada únicamente para evitar el escándalo. A la acusación le preocupaba que mencionar la brujería afectara a la percepción en el jurado de la gravedad del asesinato. ¿Podrían los cargos —que al principio fueron de asesinato en primer o segundo grado, premeditado o, al menos, malicioso— rechazarse entonces y quedar absueltos los acusados? ¿Pensaría el jurado que la creencia en la brujería era locura y, por tanto, un eximente del asesinato? En concreto, si John Blymyer creía que era un hechicero de *pow-wow* —o un «brujo», como decían los periódicos—, ¿era, por tanto, incapaz de lúcido raciocinio? Los periodistas consideraron que Amos «hostigó y se desgastó» y predijeron que sus posibilidades de mantener la palabra «brujo» al margen del juicio eran escasas. Para ellos, el juicio por asesinato era también un juicio por brujería (y llevaban razón).

Frente a Amos, representando a John, el abogado defensor Herbert Cohen planeó argumentar justo lo que Amos temía: que su cliente estaba loco y no era responsable de sus actos. John no solo pensaba que Nelson era un brujo, sino que estaba convencido de que él mismo era un brujo también. ¿Qué podía ser mayor muestra de locura? Alguien perturbado hasta ese punto debía ser juzgado incapaz de planear un asesinato de forma premeditada ni consciente, demostraría Herb. En lugar de ser enviado a la silla eléctrica, solicitaría que a John se le hospitalizara de por vida con la esperanza de curarlo. Pero la norma probatoria impedía que Herb introdujera en el juicio ningún tema que no fuera mencionado por la acusación: estaba allí para refutar sus afirmaciones, no para añadir nuevo material. De modo que no podía mencionar la brujería hasta que algún testigo lo hiciera. [13] Durante los

dos primeros días del juicio, Amos y Herb interrogaron a todos los testigos, exponiendo sus casos enfrentados. Amos y los agentes de policía Ralph Keech y W. C. Craver enfatizaron sin detalles el móvil del robo. Solo un testigo, Clayt Hess, hermano de Wilbert, dio al abogado defensor lo que necesitaba. Clayt declaró ante el tribunal que el día después del asesinato John le había dicho: «Ya tengo al hombre». Pero añadió algo más: «¿Puedo decir la palabra?», preguntó Clayt a Amos con nerviosismo. Sabiendo lo que venía y cómo iba a perjudicar a su argumento, el fiscal no tuvo elección. «Suéltelo ya», dijo exasperado. «Bueno —dijo Clayt—, ¡ya tengo al brujo!».

«La Fiscalía, incapaz de eludir el punto de vista del maleficio», celebró la *Pittsburgh Post Gazette* . «Testigo arruina el plan de evitar la mención de la brujería»… «A joven en el estrado se le escapa: "Dijo que ya tenía al brujo". La defensa, eufórica». Y tanto que lo estaba. Una vez que se pronunció la palabra «brujo», Herb Cohen pudo empezar a construir el caso en base a la locura de su cliente. En la mañana del segundo día del juicio, reanudó su interrogatorio a Clayt, que se explayó: John le había dicho que quería que lo llevaran a la casa de Nelson para «hacerse con un poco de pelo del hombre» y «enterrarlo a dos metros y medio de profundidad». El tercer día Herb llamó a declarar y estuvo interrogando a médicos que dijeron que John Blymyer sufría de una «psiconeurosis» que lo hacía creer que «había algo o alguien persiguiéndolo», así como «alucinaciones». Cuanto estuvo ingresado en el hospital psiquiátrico en 1923, John había dicho a sus cuidadores: «Estoy completamente desquiciado; tengo los nervios destrozados; soy incapaz de trabajar; no tengo fuerzas. No puedo comer ni dormir, y siguen persiguiéndome». Con ello quería decir —resumía el médico testigo, Oscar Altland— que «las brujas lo perseguían y no lo dejaban comer ni dormir». John añadió: «Solía correr entre las paredes para librarse de ellas […] gritando que las brujas y el maleficio iban tras él».

La discusión de su estado mental condujo a la cuestión del propio estatus de John como brujo o hechicero de *powwow* . ¿A qué lado de la división demonológica creía él pertenecer? Los padres de Wilbert, Milt y Alice Hess, fueron citados a declarar y explicaron que John le había dicho a la familia Hess que era «un médico de *pow-wow* », un mago

bueno. Alice sollozaba mientras confirmaba que había dejado a Wilbert unirse a la expedición a Rehmeyer's Hollow porque John la había descrito de una manera mágica: había dicho que algún miembro de la familia Hess debía estar allí «para librarnos de nuestras dificultades». John, sin embargo, intentó negar que se hubiera presentado a Milt y a Alice como hechicero de *pow-wow* . Como todos nuestros cazadores de brujas hasta ahora, prefirió el relato de sí mismo como una víctima de la brujería y no como el problema en sí.

Mientras «los trolebuses pasaban, los tubos de escape de los automóviles tosían y rugían» en Market Street y un «martillo remachador resonaba en una estructura de acero adyacente», los periodistas lo escuchaban fascinados discutir su enfermedad inducida por la brujería. «No podía dormir, descansar ni comer», se quejaba, y cuando le preguntaban si sabía cuál era la causa, simplemente respondía: «Sí, me habían embrujado». Describió las visitas a diferentes médicos y hechiceros de *pow-wow* «en diez o quince ocasiones», «en siete u ocho ocasiones», y que «tenía una enfermedad nerviosa, o una enfermedad mental, melancolía hipocondríaca». [14]

Cuando llegó la hora de describir el asesinato, John puso énfasis en el papel de Curry, de nuevo desviando la culpa. «Lo derribamos [a Nelson] y entonces Curry saltó y ayudó a golpearlo», dijo. «Después de que yo le diera con la silla, se levantó. Le pegué muchas veces con el puño», continuó, y luego negó haberlo golpeado con la silla, contradiciéndose. No dijo nada de la muerte de Nelson por una fractura de cráneo y quemaduras de tercer grado. En lugar de eso, afirmó que al final del ataque «Curry coge la lámpara de la mesa, la abre, saca el quemador y el aceite y los pone así a lo largo de Rehmeyer». Hizo el gesto de esparcir aceite. «Entonces, dijo: "John, ¿tienes un fósforo?". Yo le respondí: "No fumo, y no tengo". Entonces Curry dijo: "Aquí tengo uno"». Esto, por supuesto, depositaba la culpa del fuego de manera firme sobre Curry. Cuando las llamas rugieron, los asesinos huyeron a la granja de la familia Hess —prosiguió John—. Se lavaron, se repartieron las monedas que habían robado, le mintieron a Clayt Hess diciéndole que no habían podido encontrar a Nelson y volvieron al apartamento de John en York. Era una repugnante historia de brutalidad, y al final de ella el juez Ray Sherwood estaba convencido

de la culpabilidad de John. «El individuo lo había confesado todo», resumió cuando el juicio de John hubo acabado. Con aquella deriva judicial, el jurado difícilmente habría podido absolverlo de asesinato, como el alegato de Herb pedía. [15]

Aunque los periodistas describían a Herb como un «simpático joven abogado» que se había labrado «una reputación de la noche a la mañana», la defensa basada en la locura de John fue un fracaso. En la tarde del 9 de enero, hacia las 7.40 p. m., el jurado lo halló culpable de asesinato en primer grado; lo que implicaba que consideraron su crimen premeditado y racional. Sin embargo, Herb había ganado algo de terreno: los miembros del jurado habían oído lo suficiente como para decidir que John no era completamente dueño de sí mismo. Su responsabilidad en el asesinato se percibió así atenuada y la argumentación de Amos a favor de que el robo fue el único móvil del asesinato no fue aceptada en general. Sugerir que tanto John como Nelson pensaban que eran «brujos» fue un factor primordial para salvar la vida de John. «Dos pensaban que había sido culpa del maleficio», diría el presidente del jurado años más tarde, refiriéndose a la creencia en la brujería como causa del asesinato. Por lo que había miembros del jurado que habían defendido que «el jurado debía ser indulgente». Solo uno se pronunció a favor de la absolución. El resto creyó que el resultado justo era una condena por asesinato en primer grado, pero, de manera crucial, todos pidieron cárcel en lugar de la pena de muerte. John fue sentenciado a cadena perpetua. Se tensó al oír el veredicto, pero acto seguido bostezó ostentosamente. Fue como si estuviera a asistiendo «a un partido de fútbol americano poco interesante», escribió un periodista. Su comportamiento reforzó la impresión en los reporteros de prensa de que era tanto un «brujo» como un «loco», y de esa forma lo describieron.

El segundo acusado al que juzgaron fue Curry. La acusación presentó su caso en la mañana del 10 de enero, y por la tarde su abogado Walter van Baman empezó la defensa. Aunque era probable que Curry fuera hallado culpable de matar a Nelson, como John, Walter llamó a la indulgencia presentando su crimen como algo no premeditado. Señaló que John Blymyer supuestamente le había dicho a Clayt Hess durante una conversación: «A mí me culparán de todo […], a los otros chicos se

supone que no los van a culpar». Argumentó que la confesión de Curry fue «obtenida por medios inapropiados» gracias a una promesa del fiscal del distrito —Amos Herrmann— de «ayúdeme y yo le ayudaré». Amos ingenuamente confirmó que la confesión había sido alentada por promesas de un resultado más favorable. Curry dijo ante el tribunal que no era «bienvenido» en su casa, donde su padrastro lo «golpeaba y maldecía». Había acompañado a John esperando ver «hacer algo de brujería» a John para derrotar a Nelson, y no había intentado detener el ataque porque «tenía miedo de conseguir que me matara a mí […] Blymyer». Hasta cierto punto, logró ganarse la simpatía del jurado mostrándose asustado y lloroso, pero el juez los convenció de un veredicto de homicidio involuntario, finalmente. El veredicto llegó antes de las 2 de la tarde del día siguiente. El juicio de Curry había llevado menos de dos días. A sus catorce años, fue hallado culpable de asesinato en primer grado y se pidió cadena perpetua para él. [16]

El 12 de enero comenzó el juicio de Hessy con la ventaja de un equipo legal contratado por la familia para su defensa. Su enérgico abogado, Harvey Gross, fue el único de la defensa que examinó testimonios médicos con detalle, demostrando que la causa de la muerte era incierta. Se reveló el procedimiento laxo con que se había interrogado a los sospechosos y recopilado pruebas en los dos juicios previos, además de en el de Hessy. Harvey identificó la supuesta arma de Hessy —un palo— para mostrar que no era letal, y empleó un cronómetro para dramatizar su argumento de que la lucha fatídica duró alrededor de un minuto. Hizo que Milt y Alice Hess explicaran cómo era sentirse víctimas de un maleficio: «Como si la carne me ardiera continuamente» y «Tan ausente y triste que no era capaz de hacer mi trabajo […]. No me importaba si mis hijos no tenían nada que comer». Por último, presentó a Hessy como un hijo solícito. «Fui por el bien de mi padre y de mi madre», explicó Hessy. Su madre contó ante el jurado cómo había confesado su hijo: «Madre, no te preocupes […], yo no quería ir allí […], el hombre está muerto […], espero que os pongáis mejor». Harvey también había reunido a setenta y siete testigos de carácter y citó a declarar a cuatro de ellos hasta que la acusación aceptó la buena reputación de Hessy. Gracias a esos esfuerzos, el jurado encontró a Hessy culpable solo de asesinato en segundo grado, lo que

suponía una pena de entre diez y veinte años de cárcel. En realidad, Hessy (preso 5408) y Curry (5883) quedaron en libertad condicional en 1939. [17] John Blymyer permaneció en la Eastern State Penitentiary de Filadelfia hasta 1953 como preso 5407, más feliz que nunca, pues creía que «si el hechizo ha salido de mí, ya no podrán volver a hechizarme». [18]

El juicio de bruja del condado de York dio titulares por todo el mundo. Periodistas incluso de la India o Nueva Zelanda quedaron asombrados ante un «juicio por brujería» o «juicio por vudú» que hizo «la brujería tan real como la luz eléctrica» en América. De forma inexacta, aunque comprensible, llamaron a Nelson «practicante de magia negra» y a John «un brujo rival». Por lo demás, John fue descrito como un «supuesto hechicero flaco y de cráneo pequeño» en un intento de unir su pobreza, su supuesta incapacidad mental y la brujería. Los dos hombres encajaban en ciertos estereotipos de brujos, siendo la más notable excepción su sexo. Nelson era sospechoso por su vida solitaria y de mera subsistencia, su relación con el adulterio y la filiación ilegítima, sus ideas políticas subversivas y sus habilidades mágico-medicinales que se apoyaban tanto en la religiosidad pagana nativo-americana como en la cristiano-alemana. John Blymyer era un brujo no menos típico: otro hombre aislado y pobre, divorciado de su esposa y sospechoso para su sociedad como inadaptado y posible delincuente sexual, un hombre que conocía la misma magia culturalmente híbrida que Nelson y que era, potencialmente, un «loco» peligroso.



THE PHILADELPHIA INQUIRER, SUNDAY MORNING, DECEMBER 2, 1928

FAMILY, VICTIM AND SLAYERS IN WITCH MURDER

Witch Slayer Suspected in Girl's Murder

Continued From First Page

Figura 9. La cobertura que ofreció el *Inquirer* del asesinato de Nelson Rehmeyer fue extensa. Esta página muestra (de izquierda a derecha) a su viuda Alice y a sus dos hijas, Gertrude y Florence; a los tres sospechosos, John Blymyer, Wilbert G. Hess y John Curry, y al propio Nelson.

Aunque muchas circunstancias de la vida del siglo XX eran distintas, en otros aspectos poco había cambiado desde los juicios de bruja del mundo medieval y los primeros tiempos del moderno. Nelson y John compartían rasgos con Helena, Anny, Kari, Bess y las otras «brujas» más antiguas, y John también recordaba a Heinrich Kramer, Matthew Hop kins y el resto de los cazadores de brujas en su temor al ataque mágico y su violencia misógina. Algunos periodistas vincularon las culturas alemanas de Pensilvania con el pasado «lejano» europeo, pero también con el presente africano, empleando el término de los antropólogos para las versiones africanas de los hechiceros de *pow-wow*

: «expertos en brujería». Según un titular, el poder legislativo del estado de Pensilvania declaraba su propósito de «perseguir a los expertos en brujería» en diciembre de 1928, a causa de «las prácticas de brujería desveladas por el asesinato de Nelson D. Rehmeyer». [19] Al igual que Montie, los periodistas americanos de la década de 1920 consideraban que las modernas comparaciones interculturales contextualizaban de manera útil los juicios de bruja para sus lectores.

Pero el asesinato y el juicio de bruja de 1928-1929 tiene sentido no como vuelta al pasado de los siglos XVI o XVII ni como sorprendente eco de prácticas africanas en Pensilvania, sino como un signo de los tiempos del siglo XX en el mundo europeo y estadounidense. 1928 fue el año de la edición que hizo Montague Summers del *Malleus maleficarum* , una más entre una sucesión de demonologías de gran éxito que publicó entre las décadas de 1920 y 1930 en Londres y Nueva York. El público de la primera mitad del siglo XX quería saber más sobre magia, y parte de él quería practicarla. Experimentos como el de Michelet con una religión no cristiana empezaron a florecer bajo la forma de la teosofía, el trascendentalismo, el misticismo *new age* y la wicca. Los finales del siglo XIX y los años posteriores a la Primera Guerra Mundial asistieron a un auge más que a un retroceso de las creencias mágicas, con un creciente interés por distintos tipos de magia: hechizos y amuletos, visiones de la vida pasada, contactos con los muertos. [20] El juicio de bruja del condado de York demuestra no solo la pervivencia, sino la vitalidad moderna de las creencias mágicas y los temores que inspira la brujería en las sociedades occidentales, más que su declive o su proximidad a la extinción. Y no solo eran las viejas creencias sobre la brujería de Europa las que estaban en boga, también las creencias en espiritualidades orientales, indígenas y alternativas cristianas, que apelaban a una profunda necesidad humana de magia y que también fueron juzgadas.

Capítulo 10

El juicio de Nellie Duncan: Leyes de brujería y la Segunda Guerra Mundial

La película en blanco y negro es granulada. Nos hallamos a gran altura sobre el mar. Hay un barco inclinado, el enorme casco de un buque de guerra que va volcándose con parsimonia. Mientras observamos, vemos unos puntitos que se mueven sobre la pálida extensión del casco. Acuden a la popa, vacilando al acercarse al borde del acantilado que ahora se alza sobre la hélice y el mar furioso. Los puntitos son hombres. Recorren el casco, firmes y cautelosos, calibrando su siguiente movimiento. Si saltan, mueren. Si resbalan, mueren. Si se quedan donde están, tal vez podrían vivir. El corazón se nos acelera y dejamos de respirar —se salvarán—. Pero, de repente, el barco explota. Chorros de vapor negro y blanco, humo, fragmentos de hierro y proyectiles pesados rugen lanzados hacia arriba. Una segunda explosión. El barco hueco y curvado hacia dentro se convierte en una flor de destrucción, convexa y espinosa, que florece y se derrumba. La mayoría de los hombres desaparecen, vaporizados o arrojados al cielo. Y mientras observamos al resto correr hacia nosotros muy lejos allí abajo, sobre el casco que se hunde, la película termina.

El barco era el HMS Barham, hundido en noviembre de 1941. En su puerto de origen en Portsmouth, en la costa sur de Inglaterra, los parientes de los desaparecidos oían rumores de que sus hombres habían muerto. Y algunos, habituales de las sesiones de una médium espiritista llamada Helen Duncan, aparentemente presenciaron un milagro. Recurriendo a su habilidad para conectar con los muertos, Helen habló con el espíritu de uno de los marineros fallecidos del Barham y anunció con exactitud la pérdida del barco. Y lo hizo «mucho antes» del anuncio

oficial del hundimiento —diría más tarde ante un tribunal el jefe de policía de Portsmouth—. ¿Cómo pudo Helen saber o adivinar aquellos secretos navales? —se preguntó la policía—. ¿Se trataba de un fraude, cobrar a los clientes por oír meros rumores? ¿Había «predicho» el hundimiento —lo que un momento de ambigüedad en la declaración del jefe de policía pareció sugerir—, o simplemente se había adelantado al anuncio? Y cualquiera que fuese su fuente de información, ¿estaba bien lucrarse por especular con la suerte de aquellos hombres que corrían por el casco del Barham? [1] Como mujer que afirmaba tener un conocimiento visionario, al igual que Kari Edisdatter, Joan Wright o Marie-Catherine Cadière, Helen Duncan se convirtió en parte del debate sobre si las fuerzas ocultas existían. Y la historia del Barham se utilizó como prueba al final del octavo día de su juicio bajo la Ley de Brujería británica de 1735. Helen no era una bruja en el sentido antiguo —y no fue acusada de ello según dicha Ley—, pero el significado de «brujería» en tiempos modernos incluía el fraude mágico bajo la forma de brujería fingida, y por eso el suyo fue un juicio de bruja.

Como su tocaya Gillie Duncan, Helen Duncan era escocesa. Había nacido en la pequeña localidad de Callander, hija de Archibald e Isabella MacFarlane en 1897 como Victoria Helen, aunque también la conocían como Ellen y Nell, y ella se hacía llamar Nellie. [2] Los respetables padres de Nellie llevaban un negocio de construcción y tenían nueve hijos para cuando ella cumplió los trece años. La familia era presbiteriana, una secta protestante puritana que imponía la piedad, la castidad y la abstinencia. De hecho, los MacFarlane vivían junto a un hotel que prohibía el alcohol en la calle principal de Callander. La educación religiosa marcó el carácter de Nellie. Al principio significó represión: su vida no fue más alegre que la de Abigail Williams y Betty Parris en la Salem del siglo XVII . La mayoría de las diversiones estaban prohibidas. Pero Nellie era una niña vivaz, soñadora y poco femenina que se rebelaba dolorosamente contra la restricción. La frustración y la inexperiencia resultaron una combinación tóxica, y a los dieciséis años fue seducida o tal vez asaltada por alguien a quien nunca identificó, y fue madre soltera en 1914, cuando estalló la Primera Guerra Mundial. Los presbiterianos abominaban del «pecado» sexual y los MacFarlane

echaron a su hija de casa. Para subsistir, trabajó en una fábrica de yute en Dundee. Allí las fibras de la corteza de la planta del yute se tejían para hacer sacos en telares mecanizados. Mujeres y niñas hacían turnos de diez horas seis días a la semana: un trabajo polvoriento que obstruía los pulmones en máquinas peligrosas. En 1915, Nellie pidió trabajo en una fábrica de munición de guerra, pero a los diecisiete años, con un uno sesenta y siete de estatura, pesaba 95 kilos y sufría tuberculosis. La fábrica de munición la rechazó y la hospitalizó para una cura obligatoria. Más tarde, encontraría trabajo en una panadería y se casaría con un ebanista, Henry Duncan, en 1916. Fue lo mejor que pudo hacer para salvar su vida y el futuro de su hija. [3]

Henry adoptó a la hija de Nellie, Isabella, y los Duncan tuvieron siete hijos más. Pero los ebanistas dependen de la prosperidad económica, y las décadas de 1920 y 1930 no la proporcionaron. Además, Nellie y Henry caían enfermos continuamente; Nellie con infecciones de pulmón y riñón, y Henry con crisis nerviosas y ataques al corazón. La tragedia acosaba a la familia: Isabella perdió un ojo por el ataque de un animal, y otra de las hijas, Henrietta, murió siendo un bebé. Nellie sufrió repetidas complicaciones de sus embarazos, pero no tenía acceso a información sobre salud reproductiva y la contracepción se consideraba pecaminosa. La familia se tambaleó a causa de la enfermedad crónica y las deudas. [4] Henry, herido en la guerra, tenía una pensión del Ejército de ocho chelines semanales más un pequeño subsidio familiar, pero no había otros ingresos. Apenas existía estado de bienestar, y los niños necesitan ropa, zapatos, alimentos y medicinas. Cuando el negocio de Henry fracasó, se mudaron a una casa más pequeña. Nellie lavaba y zurcía y trabajaba en una planta donde se blanqueaban tejidos. Todas las mañanas se levantaba en la oscuridad, se vestía con dedos temblorosos, se envolvía en un abrigo y un chal y se iba andando penosamente por las calles adoquinadas al trabajo. Su turno empezaba a las cinco. A las ocho volvía a casa a preparar a los niños para ir al colegio —pasar la esponja, peinar, vestir y atragantarlos con un escueto desayuno— antes de volver corriendo a trabajar. A las dos volvía a casa de su segundo trabajo como lavandera y costurera. Por la tarde preparaba té, acostaba a los niños y se iba a dormir completamente exhausta. Siguieron varias hospitalizaciones, las facturas

se acumularon y los Duncan temieron el desahucio. Pero su vida familiar estaba llena de cariño. Mucha gente humilde vivía de manera similar, y a los Duncan los reconfortaba la fe de Nellie en Dios. Ella sabía que Él los amaba y veía más allá de su miedo y su rabia, a través de su cuerpo castigado por el dolor, el esplendor de su alma. [5]

Durante toda su vida, Nellie sostuvo tener contacto personal con Dios. De niña decía que veía fantasmas y soñaba profecías. Eran muchos los que no la creían, pero ella encontraba poder en una vida visionaria que contrastaba tan claramente con su estrecha realidad. Empezó a experimentar con sesiones de espiritismo en la década de 1920. Cuando se sumía en sus aparentes trances, las voces de los espíritus, los muertos recientes, parecían hablar a través de sus labios, lo que significaba que era una «médium» en su comunicación con los vivos, alguien en contacto con las energías espirituales, como un chamán. Artefactos pertenecientes a los muertos podían incluso materializarse en sus manos. Y podía explorar el pasado y el futuro a través de aquellos objetos mediante «psicometría», la adivinación por medio del tacto. Como Joan Wright, podía predecir muertes y ver acontecimientos lejanos que se producían en Australia y América. Nellie también afirmaba que, como Anny Sampson, podía absorber para sí misma la enfermedad de otros y curarlos. Una intervención mágica de ese tipo ofrecía esperanza a las familias que no podían permitirse un médico. También resultaba reconfortante pensar que los parientes aparentemente muertos se hallaban presentes en espíritu. Los mensajes de que sus seres queridos habitaban felices la vida de ultratumba consolaban a los creyentes, que formaron iglesias espiritistas que se reunían en casas y salones comunitarios. Allí celebraban su fe en el contacto con los muertos y llevaban a cabo experimentos prácticos de conexión. Un informe de mediados del siglo XX mostraba que el 35 por ciento de los británicos pensaba que tal contacto era posible, y que el espiritismo se había propagado por más de cuarenta naciones del mundo en la década de 1950.

Los Duncan empezaron por acudir a una iglesia espiritista en lugar de a una presbiteriana. Los espiritistas eran y siguen siendo cristianos, pero sostienen distintas creencias sectarias al margen de las principales

iglesias protestantes y católicas y no reconocidas por ninguna de ellas. En los siglos XIX y XX algunos médiums espiritistas afirmaron que podían materializar cuerpos enteros de espíritus que desprendían una sustancia física —un emplasto blanco llamado «ectoplasma»— para construir la forma de los muertos. Las mujeres médiums estaban consideradas especialmente diestras en esa habilidad, que era, después de todo, una especie de alumbramiento milagroso.[6] Cuando hubo visto cómo trabajaban los médiums, Nellie quiso experimentar las mismas manifestaciones. Y un bienvenido efecto colateral fue que pudo obtener así ingresos de clientes que pagaban por sesiones espiritistas privadas. Pronto dijo tener un «guía», el Dr. Williams, un poderoso espíritu que había contactado con ella para ayudarla a mejorar su técnica. Este hablaba a través de ella con un acento engolado, introduciendo la autoridad masculina de clase alta en sus sesiones de espiritismo domésticas. El Dr. Williams instruyó a Henry Duncan para separar con cortinas una parte de su salón, colocar una lámpara roja de luz tenue y fabricar un cono de metal que sirviera de megáfono. Desde detrás de la cortina, Nellie empezó a escenificar espectaculares sesiones de espiritismo que se completaban con ectoplasmas.

Para los escépticos, el ectoplasma se parecía increíblemente a una tela de muselina. Las fotografías muestran espectros revoloteando en torno a Nellie que parecen burdas marionetas que arrastraran vestidos de muselina.[7] Pero sus clientes afirmaban que sus queridas madres, sus queridos padres o sus hermanos menores perdidos en la guerra habían hablado por boca de Nellie. Su negocio espiritista floreció —y sus ingresos eran muy necesarios en la casa de los Duncan—. Pero mientras los espíritus daban vueltas por su mente, el cuerpo de Nellie se debilitaba. Al comienzo de su treintena había dado a luz a ocho hijos y había tenido numerosos abortos. Su último bebé, Alexander, murió. Nellie fumaba compulsivamente, combinaba la cara medicación de opiáceos con el alcohol para aliviar el dolor, y seguía adelante. Sin embargo, cuando volvió a quedarse embarazada, el personal del hospital se alarmó porque ya había sufrido ataques casi letales durante los partos anteriores. Como la década de 1920 terminó con una depresión económica y la situación de los Duncan parecía cada vez más precaria,

Nellie accedió al aborto y a la esterilización para salvar su vida. El aborto se consideraba un pecado —en ese sentido, la Escocia de la década de 1920 no era distinta de la de 1730— y la esterilización resultaba peligrosa: a Nellie le «ligaron» las trompas de Falopio con clips de acero. [8] Soportó la pérdida de su bebé, la invasión metálica en su cuerpo y una recuperación que la debilitó. Luego vino una histerectomía. Pero, convirtiendo la desgracia en oportunidad, ella dijo que los cirujanos habían encontrado muestras de movimientos ectoplásmicos dentro de su cuerpo. [9]

A pesar de todos los sufrimientos, la operación de Nellie significó mejor salud y trabajo ininterrumpido. Pudo ampliar poco a poco su carrera como médium y huir del trabajo físico agotador. Henry estuvo encantado de que lo hiciera, y un observador opinaba que Nellie «actuaba en gran medida bajo la influencia adversa de su esposo», que la presionaba para labrarse una reputación. En 1930, Nellie fue a Edimburgo y a Londres y pidió cita con investigadores físicos que la sometieron a pruebas para ver si podían respaldar su condición de médium y permitirle acceso a iglesias espiritistas afines. Le hicieron un reconocimiento completo al desnudo, fue examinada con rayos X por matronas y médicos y hasta la metieron en un saco y esperaron a que produjera ectoplasmas para fotografiarlos con *flash* . Algunos observadores confirmaron lo que ella decía, pero el investigador Harry Price, una celebridad, la acusó de regurgitar muselina para falsificar materializaciones después de tragársela y guardarla en el esófago. Luego correrían historias sobre cómo ella juraba y se enfurecía ante los escépticos: fueron tiempos duros. [10] Pero los esfuerzos de Nellie fructificaron. Ser aceptada por la Alianza de Espiritistas de Londres «me puso en el mapa» —dijo en 1933—. Su fama y riqueza crecieron. Gracias a esos nuevos ingresos, los Duncan se trasladaron a un chalet independiente en Edimburgo con lilos y vistas de montaña. Lo llamaron «Albertine» en honor a los espíritus guías que habían sucedido al Dr. Williams: Albert Stewart y Peggy Hazzeldine. Nellie escribía artículos para el *Peoples' Journal* con sede en Dundee y se compró un abrigo de piel y lencería de seda. [11] También «recopiló volúmenes de todas partes del mundo sobre las sesiones espiritistas de

médiums famosos» y se convirtió en una «voraz lectora» —recordaba su hija—. Hizo materializaciones extraordinarias, escribió cartas de los muertos e incluso materializó un hada, según testigos. A finales de 1943, cuando Gran Bretaña entraba en su quinto año de la Segunda Guerra Mundial, fue contratada por Ernest y Elizabeth Homer para hacer materializaciones en su iglesia espiritista de la ciudad naval de Portsmouth, en la costa sur de Inglaterra.

La iglesia de los Homer se llamaba «Templo del Maestro de la Iglesia de la Curación Espiritual» o «Templo del Maestro del Centro Psíquico», siendo el *maestro* Jesucristo. Era una casa adosada en el 301 de Copnor Road de Portsmouth, con una tienda en la planta baja y un apartamento encima. La tienda era la Droguería Homers, con su escaparate atiborrado de tarros, cajas de píldoras y carteles que anunciaban vaselina y suplementos Virol. Los Homer no elaboraban sus propios medicamentos —no eran farmacéuticos titulados—, sino que vendían remedios disponibles para la venta. Cuando llegó en diciembre de 1943, Nellie recorrió sus estantes atestados de camino a la cocina trasera que daba a un jardín y a un garaje. Después de un té y un cigarrillo, subió a la sala de las sesiones espiritistas. Allí la ventana en mirador mostraba en la fachada un indicador que anunciaba la iglesia y una cruz de madera. Mirando al cielo desde las colas para conseguir dulces y fruta racionados en las tiendas cercanas, las agotadas amas de casa de aquellos tiempos de guerra vislumbraban una vida mejor después de la muerte. [12] Nellie había estado en el Templo del Maestro antes. Los días de sesión espiritista iba andando desde su alojamiento en el 6 de Milton Road y atravesaba el puente sobre las vías del tren dejando atrás el cementerio —un lugar de interés para gente que canalizaba difuntos—. A su derecha, veía la iglesia anglicana de St. Cuthbert, dañada por los bombardeos en 1940 y 1941. Como muchos edificios urbanos británicos, con las ventanas sin cristales entre escombros. Una cruz de madera en el cementerio con una V (de Victoria) clavada. El ánimo de la ciudad era sombrío. Los bombarderos que tenían como objetivo los astilleros lanzaban explosivos en las cercanías de Copnor y North. «Había zonas de Portsmouth que parecían viejas ruinas» a ojos de los visitantes de 1941. La gente tenía miedo a morir, a resultar herida, a quedarse sin hogar y a la invasión, y a

veces se podían oír los disparos al otro lado del canal, en Francia. Entretanto, «el efecto de los bombardeos aéreos sobre quienes viven en la inmediata vecindad es de tremendo impacto psicológico», escribía un observador. Equivalía a sentir la «irrealidad» de la «laguna mental».

Durante la guerra, tres cuartas partes de la población de Portsmouth huyó de los bombardeos aéreos, dejando la ciudad apagada como «una tumba de oscuridad» donde los trabajadores esenciales se apiñaban en refugios subterráneos. Los investigadores que trabajaban para el Gobierno de la guerra pensaban que el estado de ánimo era incluso peor que el de Londres bajo los bombardeos. Los ciudadanos de Portsmouth se enfadaron con las autoridades, a las que no veían prestarles mucha ayuda. «La iglesia [anglicana] podría mostrar algo de sensibilidad real», se quejaba alguien: ¿qué tal si «abrían las puertas y acogían a quienes necesitaran dormir allí?». Otros protestaban porque la policía hiciera guardia armada en las tiendas destruidas. Reinaba la inquietud y eran frecuentes las sospechas. Hubo una «caza de espías» en 1941 —en la que la información naval de Nellie y las sospechas acerca del HMS Barham tendrían su papel— y campañas para alentar a los ciudadanos a «luchar activamente» contra antisociales como los estraperlistas. Entretanto, las tiendas respetuosas de las leyes como la farmacia de los Homer perdían entre la mitad y tres cuartas partes de sus ingresos de preguerra. «Si tuviera que vivir únicamente de la tienda, tendría que cerrarla», decía un comerciante minorista.[13]

Los Homer poseían dos tiendas en Portsmouth, además de propiedades en Londres y en Birmingham que les rendían unas doscientas libras al año. En 1940 registraron el Templo del Maestro como negocio que cobraba por curaciones y sesiones espiritistas. La presidenta de la iglesia, Bessie Homer, era una médium y una sanadora psíquica que curaba mediante el tacto. Durante la guerra de 1914-1918, había actuado en conciertos, como terapia musical para las tropas, organizados por Lena Simson, esposa del obstetra de la reina. La música, decía Lena, «parece romper el hechizo al que los horrores y el ruido ensordecedor de la guerra militar moderna someten a los nervios [...], la música ha traído de vuelta los recuerdos [...] y las palabras». Dos décadas después, Bessie ofrecía de nuevo curación en tiempos de guerra en su iglesia con un cuarteto musical. Aunque su esposo Ernest,

«un hombre pálido, insignificante, con gafas», era teóricamente el patriarca, en realidad era el coadjutor de su esposa, tanto pastora como sanadora mágica.

Las reuniones de Bessie, conocidas como «círculos», tenían características propias tanto del servicio religioso como de los *sabbats* de brujas. Había un sermón cristiano, oraciones e himnos, pero la mayoría de las oficiantes eran mujeres, y había contacto corporal con espíritus, profecías y visiones. [14] Médiums invitadas disertaban sobre temas como «¡Deberíamos aspirar a una mayor espiritualidad!». Luego espíritus invisibles hablaban psicométricamente, que era cuando una médium «leía» pertenencias de los asistentes y transmitía mensajes de las personas a las que habían pertenecido o que las habían tocado antes. «Él dice que puedes hacer grandes cosas», solía decir Bessie Homer a sus clientes sosteniendo un encendedor o botón de solapa que había pertenecido a un amigo o a un abuelo. E intercaladas con los «círculos ordinarios» se celebraban las sesiones espiritistas de materialización, protagonizadas por un médium en un gabinete separado por cortinas como el que había en la casa de Nellie. Esas sesiones espiritistas se anunciaban en los periódicos locales. Las figuras ectoplásmicas hablaban, saliendo del gabinete a las habitaciones en penumbra como blancas formas fantasmales. Pero los habituales del Templo del Maestro lo veían todo como algo indudablemente cristiano, aunque inusual.

Muchas creencias espiritistas no se correspondían, sin embargo, con la doctrina anglicana. Un creyente lo resumía así: «La Iglesia ortodoxa [anglicana] nos enseña que solo nos salvamos por la fe, mientras que nosotros, los espiritistas, creemos que la Palabra de Dios sigue viva, que Dios no ha dejado de hablar y de revelarse a su pueblo de forma cotidiana». Los asistentes a sesiones espiritistas incluso referían materializaciones animales, argumentando que «los animales tienen alma», algo que sería considerado herético por la Iglesia anglicana. Aunque Gran Bretaña se había hecho mucho más tolerante desde el punto de vista religioso desde el siglo XVII , en la época de las brujas de North Berwick o Manningtree, el acercamiento inusual de Bessie Homer al cristianismo seguía abierto a la interpretación de su malignidad. Un detractor describía su comparación de los médiums

humanos corrientes con Jesucristo como una absoluta «blasfemia» cuando, al entrar la policía en una sesión espiritista, Bessie observó: «No os importe, amigos; Jesucristo sufrió como nosotros».[15]

¿Y por qué estaba haciendo redadas la policía en reuniones espiritistas? Porque consideraba las sesiones de materialización como negocios fraudulentos realizados por falsos místicos. Para los no creyentes, los médiums y la curación psíquica eran una forma de engaño: el *Portsmouth Evening News* describía el Templo del Maestro como un grupo de «charlatanes». Los servicios ordinarios del Templo del Maestro costaban un chelín y seis peniques, pero las sesiones de materialización costaban doce chelines y seis peniques, alrededor de veinticinco libras esterlinas de hoy. Los Homer hacían algunos trabajos de curación gratuitamente y donaban parte de sus beneficios a recaudaciones de fondos —Ayuda a China, Fondo de Radio para Invidentes, Alas para la Victoria, Fondo de Ahorro Nacional—. Posteriormente, cuando el Templo del Maestro estuvo bajo la sospecha de la policía, aquellas donaciones se aportarían ante el tribunal como prueba de carácter. Menos defendible en la década de 1940 resultó el hecho de que Ernest y Bessie «nunca se hubieran casado legalmente». Bessie se había casado con otro hombre en 1902, pero se habían separado. Ernest había adoptado a la hija de Bessie, Christine, que lo llamaba «papá» al igual que toda la comunidad de la iglesia, y esa muestra de benevolencia y sentimiento familiar más tarde le favorecería ante el tribunal. Pero aun así se siguieron haciendo indagaciones sobre si los Homer pagaban impuestos como pareja casada o no.[16]

La familia de Nellie era muy diferente: no donaba sus ganancias porque su esposo sin trabajo y sus hijos dependientes vivían de ellas —aunque vivían muy bien—. Ella ganaba al menos ochos libras por sesión espiritista. Trece sesiones espiritistas de Portsmouth ascendían al equivalente a tres mil quinientas libras de hoy. Nellie también había organizado sesiones de espiritismo en Londres, Edimburgo, Glasgow, Durham, Mánchester, York, Leeds, Bradford, Sheffield, Liverpool, Birmingham, Cardiff, Bristol, Gloucester, Taunton, Swindon, Torquay y Ventnor, entre otros lugares. Su manera de operar era profesional. En enero de 1944, viajó a Portsmouth con su agente Frances Brown, de cuarenta y ocho años, una colega médium esposa de un ingeniero de

minas de carbón de Sunderland. Frances y su familia vivían en Glenlaw, en un chalet de tres dormitorios en Newbottle, también de las ganancias del trabajo de Nellie. Las sesiones de espiritismo de Portsmouth que Frances contrató entre el 12 y el 19 de enero de 1944 contaron con entre veinte y treinta asistentes cada una. [17] En ambas Nellie materializó a sus madres, padres, hijos, hijas, familia política, amigos y compañeros de trabajo y sus espíritus guías actuaron —Albert, haciendo de maestro de ceremonias, mientras Peggy cantaba y bailaba—. «Peggy» era una niña pequeña escocesa, como había sido Nellie, y la policía sospechaba que era ella en realidad, arrodillada en la oscuridad bajo una sábana de muselina.

¿Podemos creer que Nellie era capaz de canalizar los espíritus de los muertos? ¿Lo creía *ella* ? Los que dudaban pensaban mal de sus afirmaciones. En un caso investigado por la policía de Portsmouth, la madre de un aviador de la RAF desaparecido, Freddie Nuttall, acudió a una sesión de espiritismo de Nellie el 14 de enero de 1944 y le dijeron que le habían disparado. La investigación de un amigo el 18 de enero originó noticias contradictorias: el piloto de su aeronave, Pinky, había muerto, pero Freddie «seguía vivo en algún lugar de Francia y estaban cuidando de él». Hoy los registros en línea de la RAF muestran que Frederick Nuttall, hijo de Sidney y Ellen, nacido en North End, Portsmouth, y Robert Pinkerton murieron cuando su avión explotó el 23 de junio de 1943. Nellie se había equivocado. A otra madre «temblorosa» le dijeron que su hijo Cyril había muerto, «la parte superior de su cuerpo había quedado completamente destrozada». Para la madre de un hijo desaparecido, Nellie materializó un «cuerpo mutilado […] muerto en una explosión en el Este». Algunas personas, «llenas de dolor», como decía un testigo, encontraban un cierre en las historias de Nellie. Ella misma tenía dos hijos en la RAF y en la Armada y perdió a un yerno que luchaba en Noruega; quizá creía estar consolando a otras madres. Pero hay dudas sobre lo que la propia Nellie creía. Cuando alguien la describía como «una médium de materialización absolutamente sincera», ella «se derrumbaba y lloraba». ¿Por qué? ¿Era alivio por ver sus visiones refrendadas? ¿Culpa por su engaño? Muchos las despreciaban como «montón de chorradas», «verdaderas sandeces», «un simple espectáculo de marionetas» o «un

ganar dinero a costa de aquellos que probablemente habían perdido a alguien en la guerra». [18]

Los organizadores de las sesiones espiritistas de Nellie se esforzaban por evitar las sospechas. Antes de las sesiones, el gabinete era inspeccionado por los asistentes. Nellie se desnudaba ante las mujeres, que —como los interrogadores de las acusadas de brujería— también buscaban anomalías. Buscaban muselina escondida en la ropa interior o en las cavidades superiores del cuerpo, aunque pocas miraban en las inferiores. Frances mostraba fotografías de ectoplasmas a los nuevos asistentes. Durante las sesiones, las habilidades de los espíritus de Nellie se presentaban en francés, galés, alemán, gaélico y llanito gibraltareño. [19] Pero en enero de 1944 su suerte se acabó. La policía de Portsmouth recibió una queja de Stanley Worth, un teniente de veintinueve años de la Real Reserva Naval de Voluntarios en el HMS Excellent. El Excellent albergaba oficiales de una rama especial que proporcionaba adiestramiento en artillería, telegrafía, extinción de incendios, reparación de daños, seguridad e inteligencia. Antes de la guerra, Stanley era gerente de una empresa de transporte y policía voluntario a tiempo parcial. Su papel en la guerra es ambiguo. Es posible que estuviera reuniendo información sobre amenazas contra la seguridad y la moral, pero también que trabajara en anodinas cuestiones de logística. Quizá fue en bicicleta hasta Copnor Road, como dijo, porque sentía más curiosidad por el espiritismo que por los secretos oficiales. Pero más tarde corrieron rumores de que Stanley era un espía del Gobierno que investigaba la información de Nellie sobre el HMS Barham. Cuando la investigación policial del Templo del Maestro se convirtió en un juicio, el abogado de Nellie, Charles Loseby, lo interrogó sobre la cuestión. Stanley sostuvo que no había sido «ni un espía ni nada de naturaleza semejante en Copnor Road», y añadió: «Yo espiaba por mi cuenta, si quiere llamarlo espionaje». [20]

La primera vez que acudió al Templo del Maestro fue en 1943. Pero no fue hasta una sesión espiritista de materialización el 14 de enero de 1944 cuando Stanley concluyó que Nellie era una falsa médium. Durante la sesión, el espíritu guía de Nellie, Albert, hablando desde el interior de su gabinete, había dicho: «Tengo aquí a una dama que falleció con ciertos problemas en la parte inferior de su cuerpo». Bessie

animó a Stanley a preguntar: «¿Está ahí por mí?». «Esa es la voz», confirmó Albert. Stanley invitó al espíritu a salir del gabinete y examinó la blanca forma que apareció en la habitación oscurecida: «¿Eres mi tía?». Todas sus tías seguían con vida, pero el espíritu respondió: «Sí». Y lo acusó de comportarse de forma extraña antes de retirarse. Luego vino «un caballero que falleció por problemas en el pecho», al que Stanley preguntó: «¿Eres mi tío?». Finalmente, Albert dijo: «Está aquí también la hermana del caballero», y Stanley entonces lo desafió: «Solo tengo una hermana, que está viva». «Quizá usted no lo sabe, pero ella nació prematura», explicó Albert. Stanley respondió: «Nunca ha habido prematuros en nuestra familia». Dijo que se había sentido «engañado» por marionetas de muselina que hablaban con voces de ventrílocuo y fue a la policía. La policía planeó una redada para cazar a Nellie «con las manos en la masa», y en otra sesión espiritista de materialización el día 19, Stanley y un agente de policía, Thomas Cross, irrumpieron por sorpresa.

Thomas saltó sobre Nellie, intentando sin éxito capturar su ectoplasma. Entonces fue arrestada por sospecha de fraude, conducida a la comisaría de policía de Kingston Cross y encarcelada en una celda de azulejos blancos con puerta de metal. Tras quince días de arresto, pasó cinco días de prisión preventiva en la cárcel de Holloway, donde dijo que la insultaron llamándola «vaga y sucia mujer», «vil y malvada». Una de las guardas de prisiones le dijo, según escribió Nellie, que su marido debía divorciarse y sus hijos renegar de ella por su espiritismo. La acusaron de una infección de piojos y la bañaron dolorosamente en agua caliente. Y el 25 de enero presentaron cargos contra ella bajo la Ley de Vagabundos, que era la que se empleaba para perseguir a los fraudulentos videntes ambulantes. Pero el 8 de febrero la acusación sustituyó los cargos en base a la Ley de Brujería de 1735, que permitía alegar delitos más graves. Valiéndose de la Ley de 1735, Nellie fue recategorizada como bruja, pues su «intervención» se presentó ahora como central en la fingida «invocación», el supuesto acto de comunicación con espíritus que supuestamente las brujas realizaban. [21] Además de al de fraude y «escándalo público», los cuatro acusados —Nellie, Frances, Bessie y Ernest— se enfrentaron ahora a cargos de conspiración por «fingir realizar o emplear algún tipo de invocación»

—exactamente tal como especificaba la Ley—, para que «mediante la acción de la susodicha Helen Duncan los espíritus de personas fallecidas parecieran hacer acto de presencia» y «comunicarse con personas vivas».[22] La mención de la «conspiración» en los cargos hace parecer al grupo un aquelarre, y ciertamente el modo en que fue retratado ante el tribunal y por la prensa compartía muchos rasgos comunes con una imaginaria conspiración de brujas.

Los magistrados de Portsmouth remitieron el juicio al Tribunal Penal Central de Inglaterra y Gales en Londres, donde se juzgaban los casos de importancia nacional. El abogado de la corona John Maude se encargaría de la acusación asistido por Henry Elam. John, educado por unos padres que eran representantes de actores, se hallaba cómodo en el tribunal. Aspirante a político conservador, tenía contactos en el Ministerio de Guerra. Los partidarios de Nellie sugirieron que estaba al servicio del Gobierno para incriminarla por representar un riesgo para la seguridad por sus conocimientos sobrenaturales. Pero, a pesar de su experiencia en el contraespionaje, procesarla a ella no era más que otro trabajo, por inusual que fuese. Simultáneamente, John estaba defendiendo a un sospechoso de asesinato en la sala contigua. Él y Henry Elam, un joven abogado no menos prometedor, estaban seguros de poder ganar su caso y encantados con la estrategia del equipo de la defensa.[23]

La defensa de Nellie estuvo a cargo de Charles Loseby, nombrado por una organización espiritista. Se trataba de un espiritista entusiasta y un combatiente tenaz. Charles había servido en regimientos británicos coloniales desde 1906, uniéndose tanto al cuerpo de cadetes sudafricano como al inglés. En 1917, fue ascendido a capitán de los Fusileros de Lancashire y recibió la Cruz Militar. Gaseado en 1915 y herido en 1917, al final de la guerra estaba tan enfermo de dolor y «neurosis» que le prescribieron terapia electroconvulsiva. En 1918, fue parlamentario electo por el Partido Nacional Democrático y Laborista, un grupo escindido del ala liberal en el que hizo campaña a favor de los veteranos de guerra. Cuando el partido desapareció en 1922, él se hizo conservador, pero no fue reelegido. Entonces emprendió carrera en la abogacía y pasó a presidir una sociedad de investigación psíquica. Siendo un hombre rico y cultivado, Charles tenía poco que ver con los

acusados más allá del espiritismo. [24] Lo asistía en el tribunal el sofisticado Tom Simpson-Pedler, a punto de casarse con la hija de un vizconde. [25] Pero ni siquiera la habilidad de Tom pudo mejorar la estrategia de la defensa.

El equipo de la defensa podría haber argumentado que las creencias de sus clientes eran inusuales pero sinceras. Podría haber dicho que ninguno de los cuatro prometió nada concreto a los asistentes por propia voluntad a la representación de un teatro religioso. Podría haber cuestionado el vocabulario mágico: las sesiones de Nellie no contenían nada parecido a «invocaciones» ni a cánticos litúrgicos ni ritos y tampoco en ellas se invocaba a demonios. Pero no lo hicieron. Para ser justos, la Ley de Brujería —que definía cualquier declaración de habilidad sobrenatural como «fingimiento»— les ofrecía un limitado espacio de escapatoria. Así que Charles Loseby decidió argumentar que las habilidades de Nellie no eran sobrenaturales. Eran naturales, y todo lo que los espiritistas afirmaban era cierto. No existía la muerte; los espíritus vivían en otro mundo. Las materializaciones de Nellie eran todas reales —no había muselina ni ventrílocuo—. Charles llevó a más de cuarenta testigos que describieron su labor como completamente genuina. [26] Quizá pensó que el jurado aceptaría que los muertos eran solo «supuestos muertos […] que no se hallaban muertos, sino vivos y vibrantes de felicidad y esperanza», porque otra versión de esta creencia era un elemento central del cristianismo. Pero en 1944 mucha gente era escéptica incluso hacia eso. En la congregación de los Homer algunos dudaban de Nellie también, y varios médiums del Templo del Maestro fueron testigos de la acusación: Charles Burrell testificó que Nellie era un fraude y Taylor Ineson declaró burlándose de ella, bromeando sobre su tamaño y empleando las palabras «malditos estafadores». [27]

Entretanto, el equipo de la defensa también trató a Nellie con llamativa falta de respeto en el juicio, que empezó el 23 de marzo de 1944. Charles dijo que veía a todos sus clientes como «personas sin importancia», meras ilustraciones de las teorías espiritistas cuya veracidad él quería demostrar. Para él, Nellie era «una especie de conducto» para los espíritus, «una mujer grande y gorda», «anodina», «nadie», no «una mujer cultivada ni una mujer inteligente», incapaz de «hablar un inglés culto». El jurado debía descartar las evidencias de

fraude porque implicaban «profundidad de pensamiento por parte de Mrs. Duncan, lo que se podía considerar total y absolutamente ridículo».[28] Este intento de pintar a sus clientes como personas demasiado ignorantes para cometer un fraude resulta misógino además de esnob. Como miembro del Parlamento, Charles había apoyado reformas feministas como la «completa igualdad de derechos con los hombres en la industria». Pero se opuso a la extensión del derecho al voto a todas las mujeres mayores de veintiún años en 1920 porque había «un valor educativo aparejado al voto». Muchas mujeres eran demasiado ignorantes como para tomar decisiones políticas, argumentó. La perplejidad reprobadora de sus compañeros parlamentarios ante aquella declaración prefiguró la manera en que el trato de Charles a sus clientes femeninas fue recibido en el tribunal en 1944.

No invitó a Nellie ni a Bessie ni a Frances a hablar en su propia defensa. El único acusado al que se llamó a declarar fue Ernest Homer. Charles decidió que solo llamaría a Nellie si estuviera en trance —su voz propia seguiría en silencio, pero un espíritu guía como Albert sí podría hablar a través de ella—. Él veía aquello como «la prueba de fuego a la que esta mujer debería estar deseando someterse». Esperaba que la sala del tribunal se convirtiera en un laboratorio para poner a prueba la supuesta «brujería» de Nellie si el juez lo permitía —una idea que había estado tentando a los abogados desde el siglo XVIII —. Así que Charles pidió al jurado —integrado por siete personas, como era la norma durante la guerra en Gran Bretaña— que presionara al juez, sir Gerald Dodson, para aceptar este inusual procedimiento. Pero tanto el juez como el jurado rechazaron la idea, y fue Charles quien habló en nombre de Nellie: «Yo era una médium de materialización —dijo ante el jurado—. Me ridiculizaron por todo el país como un fraude, una impostora y una embustera». Fue un ejercicio de ventrilocuismo tan impresionante como cualquiera del que se hubiera acusado a Nellie. Completamente sin voz en su propio juicio, Nellie, Frances y Bessie no pudieron ni exhibir sus prácticas ni hablar de ellas. Más tarde, un amigo de Charles recordaba con pesar que «el método que siguió en aquel caso en realidad la privó [a Nellie] de las palabras que habrían podido decirse en su defensa».[29]

Durante el juicio también se reveló de forma accidental que Nellie tenía antecedentes —al igual que Frances, que había sido condenada con anterioridad por hurto en 1929—. La defensa discutió hechos que se remontaban hasta 1933 en sus testimonios, por lo que la acusación obtuvo permiso también para revelar las condenas anteriores, algo que sin duda influyó en el veredicto. En 1933 Nellie había sido condenada por espiritismo fraudulento tras escenificar el espíritu de Peggy disfrazado de ectoplasma y atacar a aquellos que denunciaron el engaño con una silla, empleando «lenguaje sucio y blasfemo» y «maldiciendo a gritos». Aunque Nellie, supuestamente, había gritado desde el banquillo «¡eso jamás lo hice!», cuando el 31 de marzo de 1944 la acusación y la defensa terminaron de exponer su caso, el jurado solo necesitó veinticinco minutos para hallar culpables a los cuatro acusados. Sollozando («Yo no he hecho nada. Nunca he hecho nada. ¡Oh, Dios mío! ¿Existe Dios? ¡Son todo mentiras!»), Nellie fue enviada a la cárcel durante nueve meses; Frances, durante cuatro. Ella cumplió seis y Frances la condena completa. Aunque también fueron condenados, los Homer quedaron en libertad por su buena reputación, y Bessie incluso siguió ejerciendo como sanadora de fe, médium y masajista. Sus partidarios en vano apelaron contra las sentencias de Nellie y Frances, ambas siguieron en la cárcel.[30]

Como parte de su campaña, sus correligionarios espiritistas a veces llamaron a Nellie «la última bruja» porque pensaron que era la víctima de un juicio por bruja: ciertamente, el lenguaje mágico a veces empleado para describirla («invocación», «blasfemia», «maldiciones») recordaba a aquellos juicios. Pero a causa de los cambios que hemos visto en las definiciones legales y en las creencias religiosas, en 1944 el término «juicio de bruja» había llegado a significar habitualmente algo menos mágico: «un error de la justicia, una farsa, una conspiración», como señalan los críticos. En opinión de estos, las referencias del jefe de la policía de Portsmouth al HMS Barham y a los secretos gubernamentales durante el juicio fueron una prueba de que el Estado había empezado a considerar a Nellie un riesgo para la seguridad ya en 1941 por haber revelado el hundimiento del barco antes de su anuncio oficial. Y en una visita de seguimiento a Portsmouth en 1944 la habían incriminado en una conspiración con Stanley Worth. Era una buena

historia, especialmente porque vinculaba los poderes mágicos de Nellie con el naufragio —al igual que las brujas de North Berwick y Vardø, que también habían atentado contra sus Gobiernos— y presentaba a Nellie como una amenaza subversiva para el Estado al estilo de una heroína de Michelet. [31] Sin embargo, las pruebas de conspiración del Estado para acusar a Nellie como bruja revolucionaria eran débiles. La pérdida del HMS Barham tardó dos meses en ser anunciada al público, lo que dio a Nellie tiempo de sobra para oír rumores, por lo que su conocimiento no era sobrenatural. [32] Y hasta el propio primer ministro, Winston Churchill, tachó la decisión de celebrar un juicio amparado en la Ley de Brujería como «bobada obsoleta». Pero un juicio de bruja tenía sentido para la acusación en otros aspectos. Aunque no estaba motivado directamente por el hundimiento del HMS Barham, lo movía la preocupación de los tiempos de guerra por el falso misticismo, algo que pudo verse en titulares como: «Falsas sesiones de espiritismo para engañar a quienes han perdido a seres queridos en la guerra». La antigüedad de la ley presentaba la condición de médium como un regreso al pasado histórico que hacía que Nellie «pareciera una persona ridícula, una especie de bruja —y a nadie le gustan las brujas—», en palabras de Charles Loseby. Su recategorización como amenaza oculta la situó con Bessie, Frances y Ernest en una historia de caza de brujas. Y otros casos similares vendrían después con otra médium, Jane Yorke, condenada en base a la Ley de Brujería en septiembre de 1944. [33] Las brujas eran, como hemos visto, en su mayoría mujeres consideradas políticamente subversivas, herejes religiosas, médicamente no cualificadas, perturbadoras del orden social y sexualmente inmorales. Todas esas características describen al cuarteto de Portsmouth.

La reputación de Nellie como médium sobrevivió a su juicio. Como Marie-Catherine Cadière, al salir del juzgado, fue recibida por «discípulos» que lloraban con «ramilletes de flores». Tras ser puesta en libertad, se recuperó de «aquel lugar espantoso» (la cárcel para mujeres de Holloway) y «salió adelante de forma extraordinaria». Reanudó sus sesiones de espiritismo lo más lejos que pudo de su hogar, en Plymouth, aunque una carta al *Psychic News* en 1945 sugiere que su dependencia creciente de la morfina y el alcohol las volvió decepcionantes. Continuaron las acusaciones de fraude. Nellie murió en 1956 mientras

una sesión espiritista en Nottingham estaba siendo objeto de investigación policial. Charles Loseby declaró: «Helen Duncan fue asesinada». Según él, la policía había ejecutado entonces a su bruja. Incluso en lugares tan lejanos como Nueva Zelanda y Sudáfrica, el dinero afluyó hacia un «Fondo Helen Duncan» para defender a los médiums. En 1951, Gran Bretaña derogó la Ley de Brujería de 1735 y la sustituyó por una legislación que explícitamente apuntaba a los médiums fraudulentos, no a los creyentes honestos. La nueva legislación no mencionaba la invocación ni ninguna otra práctica propia de la brujería. [34]

El espiritismo no era brujería, pero en muchos sentidos los médiums eran como brujas. Ya fuera en el siglo XV o en el XX , las mujeres como Nellie eran vistas como conductos de las fuerzas sobrenaturales. Para las brujas estas fuerzas eran demoníacas; para las médiums eran fantasmales o espirituales. En ambos casos las mujeres se percibían como meros receptáculos: incultas, excesivamente emocionales y ni remotamente tan interesantes como sus visitantes sobrenaturales. Pero sus visitantes les conferían un inesperado poder cultural. Sospecho que Nellie disfrutaba de impresionar a los observadores que en condiciones normales la habrían mirado con desprecio o ignorado. Ella transformaba su voluminoso cuerpo, del que tantas veces se habían burlado, en un lucrativo generador de magia ectoplásmica. Y ella se creó para sí misma una comunidad de apoyo: líderes de una iglesia que recordaba a un aquelarre y congregaciones compuestas «mayoritariamente por mujeres». Tanto si aprobamos su trabajo como si no, fue en muchos sentidos una pionera como activista y como profesional. Cuando fue juzgada, otras pioneras la defendieron —aunque algunas dudaran de la veracidad de sus habilidades—, como las parlamentarias Ellen Wilkinson y Eleanor Rathbone, y Eva Barrett del Consejo Nacional de Mujeres. Mujeres menos expuestas al foco público también protestaron y escribieron al Gobierno y a los periódicos: Mary Alice Hadwen, la esposa de un hortelano, que estuvo recogiendo firmas; Dorothy Cope, la esposa de un ingeniero y madre de un

soldado desaparecido, o Dora Paterson, una maestra de escuela de Mánchester, entre otras. Todas estas habituales de las sesiones espiritistas creían en el don de Nellie. [35]

A menudo pensamos en tales creencias como si pertenecieran a un pasado remoto, pero en realidad son endémicas en culturas que se describen a sí mismas como «racionales» o «científicas». La supervivencia del espíritu después de la muerte es un pilar central del cristianismo aún hoy, de modo que el espiritismo británico de la década de 1940 se entrecruzaba claramente con la fe mayoritaria —y en muchos sentidos sigue haciéndolo—. Aunque no creamos en la magia del *pow-wow* de Pensilvania ni en el espiritismo de Nellie, ¿no hemos rezado por el alma de alguien alguna vez? ¿No hemos leído un horóscopo? ¿No nos hemos estremecido con una historia de fantasmas? ¿No hemos visto un presagio en algún acontecimiento? Tales creencias no han perdido su poder, como tampoco lo ha perdido el pensamiento demonológico. Y tales ideas se extienden, por supuesto, mucho más allá del cristianismo occidental. El espiritismo recurría a ideas orientales sobre la reencarnación tanto como al cielo cristiano. El misticismo de mediados del siglo XX se apropió antiguas ideas procedentes del subcontinente indio, Egipto, el Medio y el Extremo Oriente —creencias importadas por aventureros del imperio—. El Templo del Maestro de los Homer anunciaba «sesiones de espiritismo egipcio» y muchos de sus médiums decían tener espíritus guía indios, chinos o nativos americanos. La propia Nellie se pasó las tardes de su juicio leyendo *The Teachings of Silver Birch* [Las enseñanzas de la vara de plata], escritas por el director del periódico *Psychic News* con su supuesto espíritu guía nativo americano. [36]

La creencia de que la sabiduría espiritual puede hallarse en todo el mundo, sobre todo entre pueblos colonizados que son mágicamente superiores a sus colonizadores, sigue siendo poderosa. En el pasado las potencias coloniales habían descubierto que demonizar las culturas religiosas de pueblos indígenas como «brujería» era una herramienta útil. Pero, como en el caso del espiritismo de Nellie Duncan, algunas de estas creencias adoptaron vida propia en las culturas de los colonizadores. Las creencias en la brujería como un crimen fueron

exportadas por los colonizadores, pero regresaron en forma de creencias en la brujería como empoderamiento. Y, en algunas colonias de Europa, la idea de la brujería siguió siendo utilizada como herramienta de represión y rebelión.

Capítulo 11

El juicio de Bereng Lerotholi y Gabashane Masupha: Asesinato mágico en los últimos tiempos del imperialismo europeo

En un barranco rojo y polvoriento, más allá de las últimas chozas de la aldea, hay una hondonada de paredes escarpadas con una charca en el fondo. En la charca yace un cuerpo bocabajo, medio desnudo y cubierto de barro —una visión estremecedora—. Es el cuerpo de un joven con epilepsia, 'Meleke Ntai. Dos días antes —el 4 de marzo de 1948— 'Meleke acudió a un funeral con sus primos, cabalgando a lomos de sus caballos escuálidos con el calor del día. Es otoño en Lesoto, y las temperaturas empiezan a caer por las noches hacia el mínimo anual en junio, pero los jóvenes no tienen prisa por volver. La noche será lo bastante suave como para no perder el calor con sus mantas. Algunos de los primos de 'Meleke galopan por delante, dejándolo detrás. Y luego alguien —mucha gente— vuelve en busca de 'Meleke en la oscuridad, o al menos eso es lo que los lugareños dicen a la policía mientras se agrupan en el barranco mirando su cuerpo allí abajo. Han oído un coche, caballos, hombres a pie. Ahora 'Meleke yace muerto, y cuando la policía le da la vuelta a su cadáver, observa con un escalofrío que le faltan los labios. Alguien, o algo, parece haberlos rebanado de su rostro.

En la década de 1940, Lesoto era una colonia británica conocida como Basutolandia por el nombre de su pueblo, los basoto, y la policía británica se encargaba del sistema judicial casi tanto como del gobierno del país. Esa policía consideró la muerte de 'Meleke Ntai asesinato. Para ellos, parecía otro más en una serie de crímenes cometidos a lo largo de la década, aparentemente con el propósito de que las partes del cuerpo de las víctimas pudieran emplearse en amuletos mágicos. Tales muertes ocurrieron, y se conocieron como «asesinatos de brujería», «asesinatos

rituales» y, en la lengua local, el sesoto, «asesinatos de *liretlo* ». *Liretlo* era el nombre de unos amuletos hechos de cuernos de animales que contenían partes del cuerpo —incineradas y mezcladas con grasa— de leones, toros, pájaros y personas. Para los colonos británicos, los amuletos eran reminiscencias de la magia que recordaban que habían practicado las brujas en su propio país en el pasado, de modo que etiquetaron a los que empleaban el *liretlo* como «brujos» o «expertos en brujería». [1] «La más terrible forma de brujería de África está propagándose en Basutolandia», proclamaba la crónica de un periódico. «Asesinatos rituales en los que hombres y mujeres son eviscerados vivos». Con esta «brujería asesina», añadía el reportero, los líderes indígenas basoto esperaban reforzar mágicamente su poder contra las autoridades británicas coloniales. La gente que hacía y utilizaba los amuletos pensaba sin duda que eso era posible —el *liretlo* podía permitirles hacer frente a los colonizadores de su país—. Los británicos controlaban la policía, los impuestos y la política exterior: todas las palancas del poder político que los líderes basoto deseaban.

La etiqueta de «País de Brujería» que puso a Basutolandia la prensa occidental era una lectura incorrecta de la cultura de los basotos, sin embargo. El pueblo basoto no creía que el *liretlo* fuera maligno; más bien lo entendía como parte de una tradición de magia buena ejercida por unos sanadores similares a los chamanes y llamados *lingaka* (plural de *ngaka*). Para ellos, el *liretlo* elaborado por un *ngaka* podía ayudar a ganar un caso en un tribunal o a prepararse para la guerra. Era como la magia del *pow-wow* : útil y positiva. En la cultura basoto las brujas malignas eran llamadas *baloi* y se las imaginaba maldiciendo y provocando la desgracia a sus enemigos —completamente distintas de los *lingaka* , centrados en ayudar a la gente—. En cambio, los misioneros cristianos que fueron a África en el siglo XIX tuvieron una impresión muy similar a la de Heinrich Kramer en lo referente a la magia: para ellos era toda demoníaca. Aquellos misioneros llevaron a África una creencia en el culto al diablo como la descrita por Frederick Kaigh y Montague Summers, que resultaba bastante ajena a las ideas africanas. Al unir ese temor al satanismo con la preocupación por el uso de partes del cuerpo en la magia africana de los *lingaka* , fue fácil para

ellos ver la elaboración de amuletos de *liretlo* como demoníaca y a quienes los utilizaban como «brujos».[2]

Los *lingaka* basoto, en efecto, utilizaban partes del cuerpo en su magia. Pero la práctica tenía una historia compleja. En la década de 1800, los basoto lucharon por su país contra zulúes, soldados británicos y colonos sudafricanos, y su defensa incluyó amuletos de *liretlo* elaborados con los cuerpos de enemigos muertos. Quemar partes de los cadáveres y mezclar sus cenizas en ungüentos se creía que transfería la fuerza de los adversarios a los guerreros basoto.[3] Cuando las guerras coloniales finalizaron en la década de 1880, con el control del imperialismo europeo hubo que encontrar una nueva fuente de partes corporales. En la década de 1940, era evidente que lugareños basoto corrientes a veces estaban siendo asesinados para proporcionar ingredientes de *liretlo* y las autoridades coloniales culpaban a los líderes indígenas de Basutolandia: los *lingaka* , sin duda, pero también los gobernadores regionales que los empleaban, a los que hacían responsables de encargar amuletos de *liretlo* . Esos gobernadores eran conocidos como *marena* («líderes» o «reyes»). Pero más allá de los *marena* , los británicos pensaban que incluso la reina regente de Basutolandia, 'Mantšebo Amelia 'Matšaba Seeiso, podía estar implicada en los asesinatos de *liretlo.* Esta se hallaba tan deseosa de frenar el poder de la administración británica que se la describía desobedeciendo «órdenes», inmersa en una «oposición activa» y cuestionando sus directrices, que trataban de excluirla a ella y a sus *marena* de la toma de decisiones sobre su país.[4]

En mayo de 1945, tres años antes del asesinato de 'Meleke Ntai, se había encontrado el cuerpo de un hombre llamado Thulasizoe Stephen Thobeha a poco más de tres kilómetros de Matsieng, el palacio real de 'Mantšebo. Fue un descubrimiento impactante y horrible. Se habían llevado la carne de la cabeza y el cuello, el mentón, la lengua, las orejas y los ojos de Thulasizoe.[5] Eso, unido a la proximidad del cadáver al complejo del palacio, hizo a la administración colonial sospechar de 'Mantšebo. Como reina regente que gobernaba en nombre de su hijastro, un bebé, 'Mantšebo gobernaba Basutolandia junto con los funcionarios británicos en una incómoda administración dual que dejaba la mayor parte del poder en manos de los primeros.[6] Los

administradores británicos sabían que ella se hallaba insegura en su puesto. Tal vez (razonaban) había recurrido al *liretlo* para reforzar su poder. Sin embargo, habría sido controvertdido acusar a la reina de Basutolandia de «asesinato de brujería». Por eso el foco de las investigaciones sobre el *liretlo* se dirigió hacia los líderes de rango inferior: los *marena* que gobernaban las regiones y poblaciones individuales de Basutolandia. Muchos de ellos eran sospechosos también de otros asesinatos con móvil mágico.

Dos de los *marena* más poderosos de Basutolandia en la década de 1940 eran Bereng Griffith Lerotholi y Gabashane David Masupha, que combinaban el estatus real de príncipe con el poder político del ministro. Ambos eran celebridades carismáticas y convincentes: Bereng, silencioso y decidido; Gabashane, jovial, extrovertido y de ingenio rápido. Los dos conducían relucientes Buicks y Cadillacs y vestían las mantas tradicionales y los trajes europeos con la misma elegancia. Bebían buenos vinos franceses, cazaban con rifles italianos y leían literatura norteamericana. Eran ciudadanos del mundo que ejercían magníficamente como centros de atención mientras sus súbditos les dedicaban poemas de alabanza. Pero aquel glamur también los volvía peligrosos tanto para ’Mantšebo como para la administración británica.



Figura 10. Bereng Lerotholi en una carrera hípica celebrada en su distrito. Fue nombrado sucesor de su padre en esta crónica de 1939 del *Illustrated London News* ; solo para verse amargamente decepcionado.

Al frente de esta estuvieron los comisionados residentes Charles Arden-Clarke (entre 1942 y 1946) y Aubrey Forsyth Thompson (entre 1946 y 1951), así como el alto comisionado para Sudáfrica sir Evelyn Baring (entre 1944 y 1951). Tanto ellos como sus colaborades escribieron inquietantes informes sobre ambos hombres: virtudes («educado», «eficiente», «de ideas avanzadas», Bereng; «culto», «moderado», «deseoso de colaborar», «encantador», «gran lector», Gabashane) y vicios («muy reservado y tímido», «no es fácil ganarse su confianza», «turbulento», Bereng; y «un potentado con derechos casi absolutos», «impulsivo», «desafiante», «hostil», «cruel», Gabashane. Todo ello, por supuesto, desde su punto de vista imperialista. Sus descripciones estaban moldeadas por las expectativas estereotípicas sobre los hombres negros y su determinación de mantener a la nación de los basoto bajo control colonial. [7]

Bereng era el hermano del difunto esposo de 'Mantšebo, Seeiso. Pero cuando Seeiso murió en 1940, Bereng se hallaba en malos términos con 'Mantšebo. Entre 1941 y 1943 estuvo reclamando que ella no asumiera el papel real de Seeiso tanto por ser mujer como por haberse casado con Seeiso por convención y no por elección. Era la norma que un líder se casara con la viuda de su hermano muerto, y Seeiso se casó con 'Mantšebo siguiéndola. Pero, en lugar de renunciar a su poder por ese matrimonio forzoso y abdicar en favor de Bereng, 'Mantšebo había reclamado la nación de su esposo para sí. Y, finalmente, un tribunal británico admitió que ella tenía derecho a asumir el trono en nombre de su heredero, el hijo de Seeiso. Bereng probablemente nunca sería rey. Sintió su derrota como un grave golpe a su dignidad y a su influencia. A mediados de la década de 1940, Bereng era un hombre amargado y entristecido que se sentía excluido del poder mediante juego sucio por su reina y los británicos. Buscó aliados contra 'Mantšebo.

Gabashane Masupha no era un aliado obvio para Bereng. Había sido asistente de Seeiso y había respaldado a 'Mantšebo contra él, pero más tarde se había enemistado con ella. Descrito por funcionarios blancos racistas como «obsesionado por la segregación racial», en 1945 Gabashane se había enfrentado a un revisor en un tren sudafricano segregado. Cuando el revisor interrumpió la comida de la reina, Gabashane lanzó un puñado de carne a la cara del hombre, exclamando un furioso «¡pruébala!» y avergonzando a 'Mantšebo. En lugar de agradecérselo, 'Mantšebo reprendió a Gabashane. Ella temía un incidente diplomático entre Basutolandia y la Unión Sudafricana —cuyo territorio rodeaba el pequeño reino basoto—. Más tarde, cuando en 1946 Gabashane fue juzgado por asaltar a uno de sus súbditos, su reina se pondría del lado de la acusación. Gabashane eludió por muy poco la cárcel. Y se sintió humillado. En otro tiempo había sido un brillante y célebre estudiante en el Fort Hare Native College, la universidad sudafricana para alumnos de raza negra, donde múltiples amigos y profesores lo describieron como alguien de ideas progresistas, distinguido y respetado, un líder prometedor para el futuro de su país. ¡Cómo se atrevía 'Mantšebo a despreciarlo! Gabashane fue gobernador del importante distrito de 'Mamathe, y con Bereng —gobernador del de Phamong— creó una poderosa facción contraria a 'Mantšebo. Los dos

hombres eran asimismo críticos con la política británica y gobernaban sus regiones rindiendo pocas cuentas a los administradores blancos.



Figura 11. La reina regente 'Mantšebo durante una visita a Londres en 1951.



Figura 12. Los cuatro principales jefes basoto en un acto de la década de 1940, dos de ellos luciendo su *mokorotlo* , el sombrero de paja tradicional, y los cuatro vestidos con pieles de leopardo que simbolizaban la realeza. Gabashane es el primero de izquierda a derecha y Bereng el tercero.

Cuando se los cuestionaba por mantener reuniones «secretas» o negarse a aplicar leyes del imperio, se encogían de hombros y prometían cumplir. Pero no lo hacían. [8]

Bajo la presión de los gobernadores del imperio, y sintiéndose marginados por su reina, quizá Bereng y Gabashane en efecto buscaran poder mágico en los amuletos de *liretlo* . Desde luego se volvieron hacia la Iglesia católica —de la que ambos eran miembros— en busca de apoyo espiritual para enfrentarse a los británicos. El obispo de Basutolandia ayudó políticamente protestando ante el Gobierno imperial en Londres porque, desde su punto de vista, los administradores coloniales querían «deshacerse del Gobierno nativo». Mientras que algunos administradores británicos querían reforzar el poder de los *marenas* para construir el autogobierno de los basoto, pues

eso era lo que consideraban éticamente correcto, otros menospreciaban y amenazaban a los líderes locales. Y esa división interna en Basutolandia empeoró otra amenaza: las agresiones de la Unión Sudafricana, donde las elecciones de 1948 habían llevado al poder al Partido Nacional, imperialistas expansionistas y artífices del *apartheid* . La ambición sudafricana de incorporar Basutolandia a su territorio crecía a medida que su Gobierno observaba las divisiones entre británicos y basoto, y una invasión sudafricana sería un cataclismo. Muchos basoto trabajaban como mineros en la Unión y conocían sus leyes abiertamente racistas, que habían conducido a una sociedad segregada y asesina. La reina 'Mantšebo incluso llegó a solicitar la destitución de los trabajadores sudafricanos de la administración británica de Basutolandia: «Les tenemos miedo», dijo sin más. [9]

Al tiempo que las tensiones coloniales se acrecentaban, lo hacía también el número de asesinatos: diecisiete «asesinatos de brujería» se denunciaron en 1947 y veinticinco en 1948. Se atribuyeron a distintos líderes basoto, en su mayoría líderes de las poblaciones y gobernadores de distritos. Pero, pese a todo, nadie había sido procesado aún por el asesinato de Thulasizoe Thobeha, aunque 'Mantšebo fuera sospechosa de haber ordenado el crimen. En marzo de 1948, fue el descubrimiento del cuerpo de 'Meleke Ntai lo que prendió la mecha de algo que se convertiría en una crisis internacional. Tras examinar el cuerpo, el doctor Robert Ogg, médico forense, había concluido que había sido asesinado, tal como declaraban los lugareños. Pero añadió que también era posible que 'Meleke simplemente hubiera caído a la charca donde fue descubierto, quizá tras encontrarse con una multitud de borrachos o durante un ataque epiléptico, y se hubiera ahogado de forma accidental. Había señales discutibles de violencia en su cuerpo y cangrejos en la charca que podrían haberse comido los labios. Aquella falta de certeza resultaría importante, pero por el momento las autoridades dieron por válido que se había cometido un asesinato.

Inicialmente, se culpó a Fusi Rakokoli, un *ngaka* , y más tarde al primo de 'Meleke, Moloi Ntai. Pero luego surgió una inquietante teoría: que Moloi había sido contratado por Bereng y Gabashane para asesinar a 'Meleke con el propósito de obtener ingredientes de *liretlo* para ellos. En esta versión de la muerte de 'Meleke se acusaba a Bereng

y Gabashane de un crimen monstruoso: codiciar la sangre y los labios de su vecino inocente como trofeos mágicos para favorecer sus juegos políticos. Sería una medida controvertida para las autoridades británicas detener a dos de los *marena* más importantes de Basutolandia en base a esos impactantes cargos, pero, en julio de 1948, la adoptaron. La comunidad de los basoto quedó conmocionada mientras se interrogaba y esposaba a sus líderes y los sacaban de sus enormes mansiones de barro cocido para llevarlos a prisión.

Cuando aquel gélido julio acabó, los británicos empezaron a construir un caso contra los dos *marena* , realizando entrevistas e interrogatorios. Basaron sus acusaciones en el testimonio de «testigos de cargo»: algunos de los primos de 'Meleke, lugareños que vivían cerca de la escena del crimen y funcionarios que trabajaban para Bereng y Gabashane. Aquellos testigos de cargo eran personas que se habían reconocido cómplices del asesinato de 'Meleke y luego habían incriminado a otros en busca de clemencia. Se trataba de un procedimiento muy poco transparente y recordaba poderosamente a un juicio de bruja, pero permitió a las autoridades acusar a Bereng y a Gabashane del asesinato de 'Meleke. Habiendo llegado hasta ese punto, también reconsideraron entonces su actitud hacia la reina de Basutolandia; puesto que sospechaban de su implicación en al menos un asesinato similar, ¿no podrían tal vez actuar también contra ella?

A principios de agosto de 1948, Bereng, Gabashane y varios cómplices habían sido acusados de ordenar y llevar a cabo un asesinato de *liretlo* , el de 'Meleke Ntai. Ahora 'Mantšebo fue acusada de otro asesinato. Habían faltado suficientes pruebas y voluntad política para acusarla de complicidad en la muerte de Thulasizoe en 1945, pero cuando en 1948 también desapareció el pastor Borane Kali cerca de su casa, se actuó. La policía le dijo a 'Mantšebo que tenía «testigos para demostrar que había asesinado a aquel muchacho por *medicina* », refiriéndose a la fabricación del amuleto. «Me han registrado personalmente de manera ignominiosa —escribió 'Mantšebo—. Mis hijos [...] arrestados». Cuando el hombre desaparecido fue embarazosamente encontrado con vida, la policía tuvo que rectificar. Pero entonces pareció que habían querido acusar a los tres líderes basoto como brujos asesinos. [10] Y cuando Bereng y Gabashane fueron

acusados de otro asesinato de *liretlo* que se remontaba a 1946, el escenario de una nación en crisis estuvo completo.

Una vez acusados, Bereng y Gabashane fueron citados a una vista preliminar por el asesinato de ’Meleke que comenzó el 3 de agosto de 1948. La Cámara del Consejo Nacional de Basutolandia —que era utilizada como sala de tribunal británica— estaba «atestada» de espectadores que habían ido andando por las carreteras de tierra cubiertas de escarcha hasta la capital de Basutolandia, Maseru, aquella mañana invernal. En aquella vista preliminar al juicio, ante un comisionado de distrito británico, dos hermanastros de Gabashane, Jonathan y Mapeshoane Masupha, lo acusaron tanto a él como a Bereng de ordenar el asesinato de ’Meleke e involucrarlos en él como cómplices. En concreto, Mapeshoane habló de una reunión secreta para planearlo en la que Gabashane dijo que «necesitaba algo de una persona a la que habría que matar».

Al día siguiente, Mapeshoane dijo que ’Meleke fue capturado y estrangulado hasta perder el conocimiento, y que otro cómplice le cortó los labios mientras aún seguía vivo. Un nuevo testigo, Sepalami Mathibe, declaró en la vista preliminar que la mutilación fue ordenada por Bereng en persona, pero Bereng luego rechazó la carne de *liretlo* porque ’Meleke no sangraba demasiado por la herida. Bereng entonces le dijo al grupo que estrangulara a ’Meleke hasta la muerte —concluyó Sepalami—, mientras Gabashane observaba. Eso los hacía a los dos culpables de asesinato —ordenar un asesinato se trataba de la misma manera que llevarlo a cabo—. El testimonio no favorecía a Bereng ni a Gabashane y el comisionado del distrito de Maseru, E. C. Butler, remitió al tribunal a todos los acusados —los dos *marena* y sus cómplices—. La multitud se marchó debatiendo acaloradamente.

*

El pánico estremeció el sur de África, inflamado por temores racistas. «Peligro espiritual en Basutolandia», aulló la diócesis de Bloemfontein en Sudáfrica, alertando sobre el auge del asesinato de brujería y de los ritos secretos que intentaban «comunicarse con espíritus malignos […]

danzando, cantando y celebrando banquetes», en una falsa representación de la religión indígena. Entretanto, el 30 de julio, el Gobierno británico de Basutolandia anunciaba una ley que exigía el pago de cinco libras a los *lingaka* para obtener una licencia. Y prohibía que cualquier *ngaka* pudiera ejercer de «adivino [...] experto en lluvias o en tormentas o emplear hechizos ni amuletos», aconsejara «sobre cómo emplear maleficios o perjudicara a alguien o a su propiedad», o proporcionara «cualquier supuesto medio de brujería». La crisis del *liretlo* había florecido en una caza de brujas, una persecución de los practicantes de magia. Esta se diferenciaba de la caza de brujas tradicional en ciertos aspectos —menos violenta, más burocrática, y basada en una serie de muertes verificables y físicas y no en un supuesto daño mágico—, pero era llamativamente similar en su propósito de demostrar quién estaba al mando. Como en Noruega y Massachusetts, en la Basutolandia de la década de 1940, se estaba empleando un juicio de bruja para facilitar y exhibir poder colonial al enjuiciar a personas nativas. [11]

Entre la vista preliminar y el comienzo de su juicio el 2 de noviembre, Bereng y Gabashane permanecieron en la cárcel de Maseru en un sombrío complejo de celdas de hormigón. Y el día 2 fueron trasladados hasta el Tribunal Superior de la capital, donde un juez jubilado del Tribunal Supremo de Sudáfrica, George Sutton, presidiría el juicio junto a dos «asesores» europeos y dos «nativos» —consejeros y traductores—. No habría jurado. El fiscal general de Basutolandia, el abogado de la corona Arthur Thompson, se encargó de la acusación, mientras que el abogado de la corona N. J. Grobler de Bloemfontein defendió a su ya antiguo cliente, Bereng, y el abogado de la corona Israel Maisels de Johannesburgo (que más tarde defendería a Nelson Mandela) representaba a Gabashane. En primer lugar, Arthur Thompson expuso cómo el asesinato proporcionaba partes del cuerpo para los amuletos de *liretlo.* Había amplia evidencia de que desde alrededor de 1900 unas cuarenta o cincuenta personas habían sido asesinadas con ese propósito y mutiladas antes y después de su muerte. Los informes forenses demostraban cómo algunas de sus heridas les habían sido infligidas antes de morir, cómo habían sangrado y cómo se habían cercenado miembros y cabezas y se había extraído sangre que

sería usada en los amuletos. El asesinato de ‘Meleke, en palabras de Arthur, no era más que otro ejemplo de ese crimen atroz.

Puede que estuviera en lo cierto. Pero el doctor Robert Ogg, forense, no se mostró seguro. Mientras testificaba en el estrado, sudando, titubeó al afirmar si la muerte de ’Meleke había sido asesinato o no. Sus dudas habían ido aumentando con el tiempo. ¿Se había ahogado ’Meleke simplemente? ¿Podían los cangrejos haberse comido sus labios después de morir? Ni Robert ni el segundo forense que examinó el cadáver de ’Meleke habían encontrado «señal alguna de asalto», explicó ante una sala en completo silencio. ’Meleke podía haber sido víctima de un asesinato de *liretlo* , o no. Los dos abogados de la defensa se aprovecharon de esa duda e interrogaron a Robert por extenso. Finalmente, este se vio obligado a admitir: «Las heridas que encontré en el cuerpo […] fueron causadas por cangrejos». Sonriendo, Israel Maisels y N. J. Grobler resumieron, cada uno a favor de su cliente: si ’Meleke no había sido claramente asaltado, sus labios no habían sido cortados por un cuchillo y se había ahogado, ¿podía ser aquello de ningún modo un asesinato de brujería? Y en tal caso, ¿cómo podían ser Bereng y Gabashane culpables?

Algunos de los testimonios de la acusación fueron menos convenientes para la defensa. ¿Podía ’Meleke haberse caído del caballo al arroyo? Se hallaba lejos de la ruta de regreso a su casa, así que tal vez no. Alguien había desensillado su caballo y se había llevado algunas de sus ropas, por lo que el secuestro parecía probable. Mapeshoane y otro hombre que reconocía haber sido cómplice, Sothi Chela, repitieron su versión del asesinato sin vacilación. Pero cuando las primeras lluvias de la primavera empezaban a caer sobre Maseru, a mediados de noviembre, Gabashane subió al estrado. Atacó a sus acusadores directamente para desacreditarlos, señalando más grietas en su testimonio. Estos habían descrito cómo los labios de ’Meleke se cortaron desde la izquierda, pero la autopsia demostró que faltaba el lado derecho. Habían declarado que el Buick de Gabashane estaba en la escena del crimen, pero el coche estaba en repariciones por entonces. Mapeshoane fue sorprendido mintiendo: decía tener buena relación con su esposa, pero ella lo había abandonado después de que la amenazara con apuñalarla. Gabashane le había quitado el cuchillo a Mapeshoane y lo había castigado, dándole

así a Mapeshoane un motivo para incriminarlo. Aquello suponía una impugnación total de las acusaciones contra él, y los equipos de la defensa no cabían en sí de satisfacción.

Pero había una nube creciente en el horizonte: la prueba de las incoherencias y mentiras de Gabashane en el caso de la acusación no apareció en el periódico local, dirigido por blancos, el *Basutoland News* . En su lugar, se publicó una versión preocupantemente simple y coherente del testimonio de los cómplices por todo el sur de África y el resto del mundo. No sabemos exactamente cómo expuso Gabashane su refutación ante el tribunal, porque su voz se eliminó de la cobertura pública de su defensa. [12] Quizá, de manera poco sorprendente, el sistema de la justicia británica y los medios de comunicación británicos actuaran de manera sesgada para no prestar credibilidad a los dos *marena* — como estos descubrirían en la mañana del 16 de noviembre —. Aquella mañana todos los acusados —los *marena* y al menos diez de sus cómplices— se habían reunido en el banquillo para oír el veredicto. Cada uno de ellos llevaba una señal de metal alrededor del cuello, «una placa de gran tamaño con un número para distinguirlo», según escribió un reportero. Era una imagen humillante que Tatabe habría podido reconocer en una subasta de esclavos, y aunque se trataba de una práctica habitual en los juicios masivos en los que los acusados eran personas de raza negra en el sur de África, resultó impactante tras el aparente civismo con que el juicio de los respetados *marena* se había desarrollado.

Bajo un calor sofocante, tenso e intempestivo, aquellos hombres negros etiquetados comparecieron ante su juez blanco. Los testigos cómplices habían «referido una historia detallada y terrible con todo lujo de detalles», concluyó el juez George Sutton. «Mapeshoane fue interrogado minuciosamente y su testimonio siguió siendo el mismo», argumentó. Pero esto no era completamente cierto; una parte de este sí se había visto considerablemente alterada y desde luego refutada ante el tribunal. Y otras incoherencias fueron pasadas por alto: «El testimonio de Sothi es, en muchos aspectos, una desviación del de Mapeshoane», admitió el juez. Pero argumentó que Sothi era «un hombre de escasa inteligencia y débil de carácter», lo que explicaba que hubiera cometido errores. Los testimonios de Sepalami y Mapeshoane eran «coincidientes

en lo esencial», y el juez se mostró seguro: «No puedo creer que fuera una elaboración, por lo que se halla a los acusados culpables de asesinato».

Un murmullo recorrió la sala, seguido de un silencio de estupefacción. ¡Aquellos líderes africanos de alto rango habían sido declarados culpables de asesinato de brujería! ¿Serían ejecutados? Esa era la pena establecida. Sombríamente, los equipos de la defensa removieron papeles y susurraron con sus clientes, a los que se pidió una declaración. Y aquella declaración debía tener un asunto concreto: tenía que exponer por qué la pena de muerte no debía ser la elegida como castigo. Con serenidad, Bereng se levantó y dijo ante el tribunal: «Todo esto no es más que una mentira». La acusación no había logrado «demostrar cómo el fallecido había encontrado la muerte», arguyó. Rechazó la atribución de culpabilidad del juez, igual que ignoró la humillante placa de metal que llevaba al cuello. «Estoy muy por encima de condescender a algo semejante —declaró Bereng—. Soy el segundo hijo del difunto jefe supremo Griffith [...] y estoy orgulloso de mi posición. No hay trozo de carne muerta que pueda elevarme sobre ella», dijo con desprecio. Bereng desafió a George Sutton: «Si usted queda satisfecho con ese testimonio, es asunto suyo, pero el caso no es más que un amaño». Gabashane se mostró completamente de acuerdo, con inusual mansedumbre. «Mi hermano mayor ha dicho todo lo que era necesario decir», dijo, y se sentó. Imperturbable, George Sutton se colocó el birrete negro reservado para los momentos en que se dictaba sentencia y condenó a muerte a Bereng y a Gabashane y también a dos de sus cómplices. [13] De repente, todo el juicio parecía algo obvio: una breve y poco convincente representación que llevaba a una conclusión escrita de antemano.

Bereng y Gabashane fueron devueltos a la cárcel. Aunque debieron quedar conmocionados por la sentencia, se reunieron para planear una apelación con los equipos de sus defensas. Decidieron que llevarían su caso al Consejo Privado en Londres, el más alto tribunal de los súbditos del Imperio británico. El Consejo no era un tribunal de apelación, pero

los lores que lo integraban podían intervenir en el proceso legal y detener ejecuciones o revocar veredictos si consideraban que se había producido una «infracción de los principios esenciales de la justicia». El caso se vería en la capital de Gran Bretaña, y allí Bereng y Gabashane serían representados por el abogado Dingle Foot, que llevaba mucho tiempo mostrándose crítico con la ley colonial. A ellos no se les permitió asistir en persona. Llevaría meses preparar la apelación del caso y Bereng y Gabashane permanecerían durante ese tiempo en la cárcel de Maseru, esperando a saber si serían o no ahorcados. Entretanto, hablaron con sus familias y seguidores, y con periodistas y antropólogos que se interesaron por el caso, preparándose para lo peor, aunque tratando de ser optimistas.

Su apelación se vio en julio de 1949, en una estrecha sala con paneles de madera del 9 de Downing Street —la histórica casa señorial adosada junto a la residencia oficial del primer ministro británico—. Alrededor de una mesa con pilas de textos legales, Dingle Foot luchó por las vidas de sus clientes. La condena de Bereng y Gabashane era injusta —expuso Dingle ante los lores—. El testimonio médico no era concluyente, y las declaraciones de los cómplices no eran fidedignas. Dijo que algunos testigos ya habían alegado que realizaron acusaciones bajo coacción; llevaban meses detenidos, padeciendo el hambre, el frío y el miedo. Algunos habían declarado que les ofrecieron sobornos y les dieron instrucciones para contradecir el testimonio de otros. «Me sugirieron que dijera que el Jefe [Gabashane] me ofreció dinero para matar al difunto [...] y yo acepté para que no me acusaran a mí de asesinato», había dicho el primo de 'Meleke. En lugar de confiar únicamente en ese testimonio del cómplice, Dingle argumentó que obviamente deberían haberse encontrado pruebas de culpabilidad que lo corroboraran. La ley de Basutolandia exigía testimonio independiente para probar al menos que el fallecido había sido asesinado. Dingle dijo que la opinión de los médicos forenses no había logrado esclarecerlo.

Cuando Dingle concluyó su argumentación y salió de la sala, sabía que a los lores les llevaría varios meses examinar el caso y anunciar su dictamen. Pero era optimista con respecto a un resultado favorable para Bereng y Gabashane, pues la apelación por el asesinato de brujería de Tumahole en 1947 le había proporcionado un precedente casi idéntico

para su caso. La condena de Tumahole había sido revocada muy recientemente por los lores, en enero de 1949, dado que el testimonio médico forense del asesinato era ambiguo, igual que el de Bereng y Gabashane. Los lores habían vuelto a examinar toda la documentación del juicio y habían decidido que, pese al veredicto del juicio original, la culpabilidad de Tumahole no estaba clara más allá de la duda razonable. Fue puesto en libertad. El dictamen de los lores sobre el caso de Bereng y Gabashane fue un mazazo para Dingle. Los lores concluyeron que 'Meleke Ntai definitivamente había sido asesinado. El móvil era conseguir carne de *liretlo* , dijeron, y Bereng y Gabashane claramente habían ordenado su muerte. Así pues, su condena debía mantenerse.

En cartas secretas, los administradores coloniales elogiaron cínicamente «la habilidad de sus señorías para distinguir entre este [caso] y el de Tumahole». Pero incluso ellos admitieron que el razonamiento era «difícilmente convincente por la lógica». Observadores imparciales estallaron ante la injusticia de la decisión. En Londres, el reverendo Michael Scott, un clérigo anticolonial, lideró una campaña para pedir a la Iglesia y a la administración del Estado el indulto de Bereng y Gabashane. Se reunió un voluminoso dosier con testimonios de su buen carácter, en su mayoría cartas de profesores de la universidad de Gabashane y amigos blancos de Basutolandia y Gran Bretaña. De forma convincente, Michael Scott argumentó que Gran Bretaña estaba imitando a la Unión Sudafricana en su injusticia contra aquellos dos inocentes negros africanos.

Mientras tanto, en Basutolandia, algunos de los seguidores de Bereng y Gabashane pasaron a la acción directa. Intentaron liberar a los hombres de la cárcel de Maseru el 28 de julio. Una multitud de prisioneros se congregó en el patio polvoriento de la prisión y abrumó a los guardias de la verja; arrastraron a Bereng y a Gabashane hasta la entrada, animándolos con cánticos y aplausos por el camino. Pero Bereng y Gabashane se negaron a que los salvaran. Estaba por debajo de su dignidad huir de la cárcel como fugitivos. Y, en lugar de eso, los hombres dieron la espalda al camino despejado que los conducía a la libertad y caminaron de vuelta en silencio hasta sus celdas. [14]

Bereng, Gabashane y los dos testigos cómplices fueron ahorcados el 3 de agosto de 1949. La prensa internacional informó de sus muertes como castigo por haber «usado partes de [un] cuerpo para hacer brujería», haciéndose eco del veredicto de su juicio de bruja. Pero en su última carta, publicada por el periódico *Inkululeko* , Bereng escribió: «No es verdad que esos crueles asesinatos sean cometidos por los jefes. Es el Gobierno el que ha encontrado una forma de poder tomar por sorpresa y matar a los jefes bajo pretexto de la ley». Llamaba a esa injusticia «genocidio». En la década de 1990, la viuda de Gabashane, 'Mamathe, declaró a los historiadores que la indignación de Bereng estaba justificada. Para 'Mamathe, tanto Bereng como su esposo fueron ejecutados por brujería por un Gobierno que odiaba a los *marena* «ilustrados». «La policía había recibido instrucciones para dar con personas que afirmaran haber estado presentes [en el asesinato] cuando en realidad estaban mintiendo», dijo. «Era una mentira descorazonadora».

Las acusaciones contra Bereng y Gabashane estuvieron respaldadas por prejuicios coloniales profundamente equivocados sobre la brujería y la raza. Sus condenas se vieron en gran medida como un modo de pisotear las ambiciones de autogobierno de los pueblos índígenas en el sur de África, en un momento en que el Imperio británico estaba en bancarrota y desmoronándose a consecuencia de la Segunda Guerra Mundial. Aunque la resistencia era pacífica en Basutolandia —y adoptó la forma del debate político antes que de la insurgencia—, en otros lugares —Malasia Británica, Palestina e India— estalló la guerra abierta. En este contexto, la ejecución de Bereng y Gabashane se describió en los periódicos de propietarios negros estadounidenses como la pura «mano de hierro del Gobierno colonial». [15] El juicio y la condena de los hombres ignoraron la contradicción entre el testimonio de los cómplices y los médicos forenses. Su proceso de apelación estuvo teñido por la celebración de la «habilidad» jurídica. Y de este modo, fuera cual fuese la historia real de la muerte de 'Meleke Ntai, el juicio de bruja de Bereng y Gabashane se volvió parte de la resistencia anticolonial africana. Los críticos pudieron aducir que los juicios por asesinato de brujería de Lesoto fueron como las cazas de brujas de la vieja Europa: juicios falsos por un crimen imaginario inventado para

librarse de personas a las que se veía como enemigos del Estado. El juicio de bruja estaba siendo utilizado igual que tantas veces a lo largo de la historia para demonizar y aplastar a quienes se percibía como oponentes. En aquel juicio de bruja particularmente impactante y relativamente reciente, las víctimas fueron líderes negros de lo que pronto se conocerían como naciones independientes africanas. Lesoto logró su independencia en 1966, dos años después de la muerte de 'Mantšebo como madrastra de su nuevo rey. Bereng y Gabashane habrían formado parte de la administración de su primer Gobierno de no haber sido ejecutados como brujos asesinos. [16]

Interludio

Juicios de bruja en la actualidad

La segunda parte ha traído nuestra historia de la brujería desde el siglo XVIII hasta mediados del siglo XX , demostrando cómo la idea del juicio de bruja no dejó de tener eco a lo largo de esos tres siglos y fue evolucionando con el tiempo. Los juicios de bruja se hicieron cada vez más metafóricos, e irrumpían en las sociedades como un drama que representaba la inquietud por cuestiones clave: los límites y las orientaciones sexuales, la pobreza y la educación, la locura, el fraude y el prejuicio racial. Cada juicio trataba de cuestiones más amplias, pero también conservaba un elemento demonológico de persecución y un elemento mágico que podía ser misticismo religioso, satanismo, superstición, espiritismo o creencia en amuletos.

La tercera parte del libro se propone ampliar la perspectiva sobre las historias de los juicios de bruja que para reflexionar relata el mundo en el que vivimos. El juicio de bruja continúa existiendo, tanto metafóricamente como en su siniestra realidad, y bajo una y otra forma exige nuestra atención. Los dos últimos capítulos ponen el foco en dos continentes: África y Norteamérica. Cada capítulo trata de un juicio central, pero abre la perspectiva para incluir una discusión más amplia de los problemas que ha generado el juicio y explica cómo la gente ha respondido a él. Los juicios de bruja de la tercera parte son juicios que aparecen en el cine y la televisión, en novelas y telediarios —y son juzgados por los medios de comunicación tanto como por jueces y jurados—. Muestran el auge de nuevas demonologías, transmitidas a través de nuevas tecnologías de la comunicación. Recorriendo ambos continentes, nuestras dos últimas historias de brujería resumen el estado de los juicios de bruja en la actualidad.

TERCERA PARTE

Transformaciones

Capítulo 12

El juicio de Shula: Brujería en África

«Quien siembra sorgo recoge sorgo. Quien siembra maíz recoge maíz. Pero quien siembra abrojo no puede esperar recoger trigo». Con estas palabras, Bennett Makalo Khaketla ficcionalizaba la muerte de ’Meleke Ntai y el juicio de Bereng y Gabashane en una novela escrita en sesoto y publicada en 1951, solo dos años después del final del juicio. Bennett, un político basoto, vio de cerca los acontecimientos de 1949 y escribió *Mosali a Nkhola* , traducida como *The Woman Has Betrayed Me* [La mujer me ha traicionado], con el propósito de hacer a los lectores «reflexionar por sí mismos sobre el asesinato de *liretlo* , examinarlo desde todas sus vertientes y entender cómo pudo ser llevado a cabo». [1] Él creía que el asesinato de *liretlo* era un problema común en el sur de África que se conocía con distintos nombres, como asesinato de *muti* (medicina), en zonas donde se hablaban lenguas distintas del sesoto. Su novela sugería que si se permitía su proliferación, las gentes de la región, metafóricamente, cosecharían abrojo, una hierba espinosa que produce laceraciones a todo desafortunado que la toque. ¿Cómo podían las naciones del sur de África esperar la independencia cuando sus pueblos eran retratados por todo el mundo como asesinos que practicaban la brujería?, se preguntaba Bennett.

Sin embargo, en 1951 algunos activistas anticoloniales de Basutolandia protestaron diciendo que en realidad nadie creía ya en brujería ni en ningún otro tipo de magia. El asesinato de *liretlo* —argumentaban— no existió más que como fantasía paranoide, y los sospechosos de asesinato fueron perseguidos sin fundamento alguno. Las evidentes injusticias que ensuciaron el juicio de Bereng Griffith Lerotholi y Gabashane David Masupha parecían apoyar su argumento. La historia también ayudaba a sostener que todos los juicios

relacionados con ideas de brujería eran obviamente un error. En 1957, el presidente del Congreso africano de Basutolandia, Ntsu Mokhehle, señaló un doble estándar: la policía británica de Basutolandia, según él, había «aceptado frívolamente que el asesinato ritual era para utilizar la carne humana en pociones mágicas» porque «las creencias de los europeos son proclives a la idea», mientras que las acusaciones de brujería europea medievales se consideran ahora «acusaciones inventadas». Aunque los administradores coloniales respondieran que los juicios relacionados con el *liretlo* eran por asesinato con violencia, y no por brujería, no podían esquivar el hecho de que los sospechosos habían sido tratados injustamente, igual que las brujas acusadas en el pasado. Eso hacía difícil a las autoridades reclamar la instancia moral suprema y actuar eficazmente, tanto contra los asesinos de *liretlo* como contra aquellos que querían castigar a los sospechosos de otros tipos de brujería. [2]

Historiadores y antropólogos negros y blancos nos dicen que los asesinos de *liretlo* existieron y existen en Lesoto y otros lugares. Hay, de hecho, sólidas pruebas de que hoy se mata a personas en gran número por todo el sur de África —el África subsahariana, como a veces se la conoce— para utilizar partes de sus cuerpos con fines mágicos. Campañas de activistas como la Witchcraft and Human Rights Information Network [Red de Información sobre Brujería y Derechos Humanos], Amnistía Internacional e instituciones supranacionales como el Consejo de Derechos Humanos de las Naciones Unidas coinciden en que el problema es uno de los más difíciles de afrontar en países como Zambia, Malaui y Tanzania, donde tales asesinatos están especialmente bien documentados. Los africanos con albinismo corren especial riesgo porque sus cuerpos se consideran mágicos: «Son perseguidos para obtener sus huesos y partes de su cuerpo, y los criminales quedan impunes», refiere Amnistía Internacional. Crónicas como las de la campaña de la periodista Annie Ikpa contra el sacrificio mágico de niños en Uganda son inquietantemente comunes; entre 2019 y 2021 se informó de 132 asesinatos mágicos. [3]

Mientras tanto, miles de personas por todo el sur de África siguen siendo acusadas de distintos tipos de brujería —no de asesinar físicamente para obtener trozos de cuerpos, sino de emplear hechizos y

maleficios para matar y perjudicar a sus vecinos de manera mágica—. La violencia contra ellas es algo que sucede de forma cotidiana. En solo cuatro meses, durante 2021, se hicieron 324 acusaciones de brujería en una sola provincia de la República Democrática del Congo y se informó de ocho mujeres asesinadas. En una provincia cercana se acusó a 114 personas, de las que cinco murieron. A los sospechosos de brujería se les dispara, se les mata a hachazos y machetadas cuando no son golpeados o quemados hasta la muerte. Algunos no tienen más que ser señalados por los acusadores y se les ejecuta de inmediato, mientras que otros son sometidos a jucios informales que se llevan a cabo durante vistas secretas. Los sospechosos viven aterrorizados. En 2020, periodistas de Al Jazeera hablaron con cuatro acusadas de brujería en la República Centroafricana: Helene Ndenjia, Kamer Gabriel, Therese Yambissi y Martine Rengapou. Las cuatro vivían como prisioneras virtuales en sus casas, abandonadas por la mayoría de los miembros de su familia. «Estamos solas —decía Kamer lastimosamente—. Ni siquiera puedo salir de la casa». [4] La noción de que un juicio de bruja es una manera aceptable de escenificar poder y reafirmar el orden persiste en el sur de África, al igual que la creencia paralela de que el cristianismo es un remedio eficaz contra la brujería. [5]

Cuando Bennett Khaketla estaba escribiendo su novela en Basutolandia a comienzos de la década de 1950, creía que la representación ficcionalizada tanto de los problemas de los asesinatos de brujería como de los juicios de bruja alcanzaría a un público más amplio y receptivo que cualquier crónica de un juicio o informe oficial. Un factor que halló especialmente difícil de destacar en la no ficción fue el papel de la demonología cristiana en la creencia en la brujería. A través de uno de los personajes de su novela —Pokane, un consejero acusado de brujería—, Bennett se lamenta:

> La Iglesia ha fracasado en su misión. No vinieron aquí a ganarse el corazón de las gentes enseñándoles los caminos de Cristo, sino a impresionar a sus superiores en el extranjero. Empezaron por aterrorizar a todo el mundo con el fuego del infierno, el azufre y las llamas eternas. Nunca hicieron un esfuerzo por hacer a la gente entender exactamente lo que Dios requiere de Sus hijos: comprender que Dios es perdón, amor y paciencia. [6]

Sugiere que a consecuencia de ello incluso los buenos cristianos

incurren en el pecado, incluido el asesinato de *liretlo* y la acusación de brujería, pues actúan movidos por el miedo y no por el amor. El remedio que se propone es un cambio de actitud en el cristianismo encaminado hacia la cautela en las cuestiones mágicas: «… educación es la única respuesta […], la vida humana es demasiado importante y no debe quebrarse con la misma facilidad que un cuenco de arcilla».

Resulta llamativo que Pokane culpe a la demonología importada de conducir a la creencia en la brujería porque el propio Bennett era un devoto cristiano. Abría su novela con una cita bíblica y la cerraba con una oración. Pero el crítico sudafricano Toomy Selepe resume con acierto el argumento de la novela de esta forma: «Si una cultura extranjera se impone sobre un pueblo, está destinada a alterar el tejido social de sus vidas, causando dislocación mental y sublimación emocional, así como confusión en el conocimiento de sí mismo». Frente a esa confusión, *Mosali a Nkhola* es un intento de estimular un debate sobre la brujería dentro de África y más allá de ella, especialmente en las iglesias africanas, a través de unos hechos reales ficcionalizados.

La novela de Bennett es antecedente de la cinta internacionalmente galardonada en 2017 sobre un juicio de bruja africano *I Am Not a Witch* [No soy una bruja], que también se propuso abrir el debate sobre las creencias en la brujería del sur de África. [7] Dirigido por Rungano Nyoni, trata de una niña zambiana acusada de brujería. Érase una vez una niña pequeña a la que llamaban Shula —que significa «desarraigada»—, porque nadie sabía cuál era su verdadero nombre ni de dónde venía: así comienza la película. Shula, interpretada por la niña actriz zambiana Margaret Mulubwa, llega a una población que tampoco tiene nombre sin padres ni parientes que cuiden de ella y se convierte de inmediato en sospechosa de brujería. La acusan por primera vez por haberse quedado mirando a una mujer que sacaba agua de un pozo: la mujer tropieza y derrama el cubo. Poco después la comunidad al completo denunciará a Shula diciendo que ya no puede sacar agua del pozo porque ella ha lanzado un maleficio.

Primero es juzgada por un tribunal policial, que celebra una vista preliminar. Una policía, la agente Josephine, lo preside. Josephine interroga a los acusadores. «Esta niña es una bruja —dice uno de ellos —. Desde el momento en que esta niña llegó a la aldea, montones de

cosas extrañas empezaron a pasar, cosas que no solían pasar nunca». Otro acusador dice que Shula lo atacó con un hacha y le cortó el brazo. Como sigue teniendo dos, se invita a los espectadores a reírse de él, y queda claro que el ataque con el hacha sucedió en un sueño. La agente Josephine es escéptica y se niega a admitir su testimonio, pero la declaración ha causado efecto, y ella no está segura de cómo proceder. Josephine solo se dirige directamente a Shula en una ocasión para preguntarle su nombre —una pregunta a la que esta no responde—, y no se siente capaz de desestimar el caso porque Shula se halla demasiado intimidada como para confirmar ni negar su culpabilidad.

La agente Josephine decide entonces consultar a un político local, el ministro del Gobierno Mr. Banda, sobre lo que hacer. Por desgracia, Mr. Banda —cuyo nombre recuerda al del presidente zambiano del momento, Rupiah Banda— es un hombre codicioso y corrupto y ve una oportunidad. Si Shula es condenada, podrá utilizarla gratuitamente en su «campamento de brujas», una prisión para brujas desterradas de sus poblaciones. Allí él también podrá lucrarse de sus supuestas habilidades mágicas. Mr. Banda le pide a un *nganga* o hechicero —el equivalente zambiano del *ngaka* basoto— que juzgue el caso de Shula mágicamente sacrificando una gallina y adivinando por su manera de morir su culpabilidad. Si la gallina, en sus estertores de muerte, sale de un círculo de tiza trazado en el suelo, será culpable. Es un círculo pequeño; así que, por supuesto, la gallina moribunda aletea por el suelo y lo traspasa: Shula es condenada. La envían a un campamento de brujas, una aldea de tiendas de campaña en el polvoriento monte zambiano de sombras color pastel.

En el campamento de brujas Shula vive con un grupo de mujeres que también han sido desterradas de sus aldeas. La mayoría de las brujas condenadas trabajan en los campos para caciques locales bajo la «protección» de Mr. Banda, como él lo llama —*de facto* , el político mantiene a las brujas bajo una forma de moderna esclavitud en la que trabajan gratis para él—. Se las exhibe ante los curiosos y se permite a los turistas fotografiarlas esperando que lancen hechizos y luzcan terroríficas en las redes sociales. Pero Mr. Banda se ha dado cuenta de que puede ganar aún más dinero presentando a Shula como adivina. La visten con ropas teatrales, resplandeciente entre volantes y plumas, y le

pintan el cuerpo. La llevan a comunidades que necesitan ayuda mágica y allí ofrecen su poder de brujería para identificar a un ladrón, hacer que llueva o entretener a la audiencia de cualquier tertulia televisiva.

La corrupción, la misoginia y la tensión económica poscolonial marcan la vida de Shula y sus compañeras brujas: son prisioneras, mercancía y espectáculo. De una forma surrealista, se impide que huyan a Reino Unido para matar personas —un escenario probable, si atendemos a lo que dice la guía turística— atándolas a unos gigantescos rollos de cinta blanca. Las otras prisioneras son similares a Shula, pero a medida que la película avanza se hace evidente que su vida está en peligro, tanto por las multitudes enfurecidas como por su «protector» Mr. Banda. Mientras los secuaces de Mr. Banda la llevan de una tarea a otra, hay gente que la acusa de lanzar maleficios contra ella. El propio político la amenaza cuando se niega a representar su papel de adivina —Shula es silenciosa y pasiva durante la mayor parte de la película—. La vulnerabilidad de su posición como niña bruja se hace cada vez más preocupante para los espectadores mientras observamos su rostro confuso y desesperado, a veces mudo de asombro ante las tareas imposibles que se le pide realizar. Y no cabe duda de que un día Shula acabará muerta en misteriosas circunstancias y su pequeño cuerpo abandonado fuera del campamento de brujas. [8]

La historia de Shula está basada en acusaciones de brujería reales y verdaderos campamentos de brujas que existen hoy en Zambia, Ghana y el sur de África. Allí centenares de supuestas brujas, en su mayoría mujeres con algunos niños, viven exiliadas. Como la Shula de la ficción, han sido acusadas por gente que soñó que las brujas le habían lanzado un maleficio, y muchas han sido juzgadas mediante el ritual de la gallina. En conversación con el periodista ghanés Justice Baidoo en 2019, la mujer condenada Wuriche Pinsuma explicaba que había sido acusada por una de las otras esposas de su marido y había vivido en el campamento de brujas desde entonces. Como la cárcel de Shula, su campamento estaba regido por un poderoso director al que las presas acusaban de usarlas como «mano de obra barata», como «esclavas» y de abusar de ellas. Pero, aun así, a muchas el campamento les parecía más seguro que su propio hogar.

En otro campamento, Hawabu Issahaku refería a un equipo de

televisión que sus acusadores, donde vivía antes, la habían golpeado con una barra de metal hasta que tuvo «todo el cuerpo chorreando sangre». Como Shula, fue lo bastante afortunada como para salir con vida de su juicio, pero sigue traumatizada por el modo en que su comunidad se volvió contra ella, sin que pareciera importarle si moría o no a causa de sus heridas. Brujas condenadas como Hawabu, que no han sido desterradas a campamentos, a menudo acaban simplemente asesinadas, sus cuerpos tirados como el de Shula al final de *I Am Not a Witch* . [9] Aunque esta terrorífica persecución había sido denunciada antes de 2017 por creadores de documentales como los que entrevistaron a Hawabu, la ficción de *I Am Not a Witch* atrajo nuevos y más amplios públicos de todo el mundo. El film recibió galardones en Estados Unidos, Sudáfrica, India, Canadá, Gran Bretaña, Francia, Suecia y Australia y, sumado a los documentales y al activismo benéfico ya existentes, ayudó a que el debate se propagara más allá de las críticas a la película y llegara a los telediarios y a la acción política. En 2021, una resolución de Naciones Unidas instaba a todos los Estados por primera vez a «condenar las dañinas prácticas relacionadas con acusaciones de brujería» y a «adoptar todas las medidas necesarias para acabar con ellas». [10]

Como la novela de Bennett Khaketla, la historia de Shula y su logro de estimular el debate muestran cómo las representaciones ficcionalizadas de hechos reales pueden cambiar la comprensión de la magia y la brujería. En *I Am Not a Witch* , el foco está sobre la creciente conciencia de la injusticia de los juicios de bruja. Por desgracia, no todas las ficciones son igualmente reflexivas. Del mismo modo que las historias sobre brujas pueden ayudar a un cambio útil, también las dañinas o menos reflexivas pueden tener consecuencias en la vida real. En concreto, sacerdotes, antropólogos y activistas de los derechos humanos han sugerido que las películas y series de televisión nigerianas —lo que se conoce como Nollywood— han sido responsables de propagar por África acusaciones de brujería en la vida real. Desde 1991, los productores de Nollywood han desarrollado una serie de

culebrones fantásticos en torno a la brujería que beben de la teología cristiana, el cine de terror universal y las historias del folklore africano. Presentan la brujería como si fuera una amenaza real, con brujos villanos que escenifican una demonología televisiva.

En *Living in Bondage* [Viviendo en servidumbre], de 1992, Andy (Kenneth Okonkwo) sacrifica a su esposa en una ceremonia de culto satánico. En *End of the Wicked* [Fin de los malvados], de 1999, escrito por la «cazadora de brujas» de la vida real Helen Ukpabio, brujas que incluyen a niñas como Shula se muestran asesinando y mutilando víctimas, robando úteros e incluso desarrollando un pene antes de ser golpeadas hasta morir. Los créditos de apertura mezclan claramente ficción con realidad, afirmando que «los poderes de la oscuridad» intentan impedir su producción. Aunque Nollywood no se conocía fuera de Nigeria antes de 2003, aquel año se lanzó el canal para todo el continente Africa Magic. Tras esto, las películas de Nollywood pueden haber influenciado acusaciones hasta en el África oriental. Las cineastas kenianas Mercy Murugi y Janet Kanini-Muiva criticaron las películas de brujas de Nollywood en 2009 por establecer una perniciosa tendencia en Kenia además de en las vecinas Tanzania y Zambia, el país natal de Shula. En 2021, investigadores nigerianos resumieron las quejas de todo el continente concluyendo: «El retrato de la brujería que hace Nollywood está promoviendo su existencia». Recomendaban a los creadores evaluar si sus públicos podían convertir la demonología de la ficción en persecución en la vida real. Con las películas de brujas de Nollywood ahora disponibles en YouTube y Netflix, estas plataformas también deberían considerarlo y advertir a sus públicos de todo el mundo acerca de su contenido. [11]

En 2021, el crítico de cine de Lagos Bernard Dayo identificó la inspiración de aquellos dramas de brujas nigerianos con la misma combinación tóxica de influencias europeas y africanas descrita por Bennett Khaketla como algo activo setenta años antes y más de 6000 kilómetros al sur. Aunque la cosmología yoruba nigeriana siempre había albergado brujas que podían hacer el bien o el mal como sanadoras y adivinas, Bernard explicaba que «la llegada del cristianismo demonizó aquellas prácticas». En los últimos años del siglo pasado, aquella demonización empeoró porque «las Iglesias pentecostales que

emergieron en Nigeria en el siglo XX daban mucha más importancia al mal sobrenatural» que las sectas anteriores. Ello, en un ciclo de gallina-huevo, en parte debido a las películas producidas por Nollywood, como sugería Chijioke Azuawusiefe en 2020: «Al producir innumerables […] películas que constantemente reiteraban el poder y los peligros de lo oculto, además de sus valores anticristianos, Nollywood inadvertidamente convierte lo oculto en una corriente principal de la religión popular». «Los misioneros cristianos crearon una visión del mundo dualista entre bien y mal», concluye, y luego las películas de Nollywood adoptaron esa demonología al retratar a las brujas en televisión. [12] De ese modo, la ficción tiñó los hechos y los buenos cristianos de hoy acusan equivocadamente de brujería a sus vecinos en la vida real.



Figura 13. Una protesta en el sur de Nigeria en 2009 organizada por niños acusados de brujería y quienes los apoyan.

El florecimiento de la caza de brujas en el África actual, como la representada en *I Am Not a Witch* , no sorprende en el contexto de esta historia del juicio de bruja: a lo largo de este libro hemos visto lo que sucede cuando el poder de los medios de comunicación se añade a una cultura que aprecia la demonología cristiana. Las demonologías

impresas en la época de la Reforma transformaron las creencias de brujería en los juicios masivos de la Europa del siglo XV ; del mismo modo, la cristianización y la demonología digital que esta ha moldeado han cambiado el África de hoy. En lugar de los libros, la demonología utiliza hoy para propagarse la televisión en *streaming* , las redes sociales, los sitios web y las publicaciones en blogs. África se retrata a menudo como un lugar donde la acusación de brujería «sobrevive», pero la realidad es que resistió más que la mayor parte del mundo a la demonología. Por desgracia, la realidad de la brujería se ha aceptado ahora, a veces incluso con cuerpos que intentan detener la violencia relacionada con ella. Como la agente Josephine, que trata de juzgar de manera justa a Shula y fracasa, muchas autoridades no saben qué hacer con el fenómeno de la acusación de brujería.

Por ejemplo, en 1996, el Gobierno sudafricano estableció la Comisión Ralushai en su provincia de Limpopo para informar sobre formas de prevenir nuevos asesinatos de sospechosos de brujería. Se dio por hecho que la comisión empezaría a trabajar sobre la premisa de que las brujas no podían hacer daño a nadie en realidad, por lo que los asesinos no tenían justificación para sus actos. Pero, en lugar de eso, la comisión emitió un informe que enumeraba y respaldaba razones para creer en la brujería: estas incluían referencias bíblicas a las brujas y argumentos como «Shakespeare no se habría referido a las brujas si no existieran» o «todos los africanos, históricamente, han creído en la brujería». Los miembros de la comisión se proponían sinceramente ayudar a poner fin a la violencia contra los acusados de brujería, pero no supieron cómo hacerlo sin negar la existencia de la misma —algo que eran reticentes a hacer—. [13] Como demuestra su razonamiento, es difícil desenmarañar las políticas culturales de la creencia en la brujería. Ficciones que no ayudan y realidad se refuerzan mutuamente, y las ideas demonológicas europeas se han vuelto tan influyentes como las locales, si es que no más. Mientras los misioneros cristianos construían hospitales, iglesias y escuelas, formaban matronas y ministros e introducían a los estudiantes africanos en Shakespeare, su insistencia en que el mundo era una batalla binaria entre las fuerzas opuestas del bien

y del mal se propagaba. No es de extrañar que algunas congregaciones locales decidieran cazar malvados seguidores humanos del diablo.

Cierto es, no obstante, que hubo acusaciones de brujería en África antes de que se estableciera allí el cristianismo. Los cristianos europeos no introdujeron los juicios de bruja ni en África ni en ninguna otra área de expansión colonial, pero —en conjunción con las decisiones de las gentes locales— modificaron su naturaleza y escala. Se sabe de algunos juicios en reinos independientes africanos a mediados del siglo XIX documentados por visitantes europeos. Los juicios que describen comparten rasgos comunes que sugieren que había asentada una cultura de la caza de brujas antes de que los observadores europeos la percibieran. Por ejemplo, en 1880, en Bulawayo —a unos 1300 kilómetros al norte de Lesoto, en Zimbabue— el rey Ama Ndebele Lobengula Khumalo había ordenado ahorcar a su hermana Mncengence y a otras seis personas por brujería. Se pensaba que Mncengence había lanzado un maleficio contra la esposa de Lobengula, Xwalile, causándole infertilidad. También se dijo que Lobengula había ejecutado a otras nueve o diez «brujas» al mes; lo que indicaba que la práctica era llamativamente común, al menos bajo su gobierno.

Entretanto, en el reino militantemente anticristiano de Merina, en Madagascar, se refirieron juicios de brujas masivos en regiones rebeldes durante mediados del siglo XIX . La gente era obligada por funcionarios reales a ingerir un veneno a modo de prueba. Quienes morían eran declarados culpables; los que sobrevivían, inocentes. En 1892, en el reino xosa de Pondolandia, los colonos refirieron la tortura de una sospechosa de brujería, Mamatiwane, madrastra del rey Sigcau Kamqikela. La intervención de este la salvó. De otros gobernantes africanos como Shaka, el líder zulú de principios del siglo XIX , se dice que tuvieron distintas actitudes. Shaka desafió a los «expertos en brujas» que las olfateaban —su método de detección favorito— y ejecutó a los que consideró falsos adivinos. La fe en la brujería parece así haberse propagado por África a lo largo del siglo XIX , con juicios regulares. Pero las cazas de brujas a la escala que hemos visto en Europa y América parece limitada.[14]

Sin embargo, durante los años en los que África fue invasivamente

colonizada por potencias europeas —aproximadamente de 1880 a 1960 — las sociedades y culturas africanas cambiaban a gran velocidad. La idea de la brujería fue redefinida por los recién llegados cristianos y, para ellos, la magia de cualquier tipo era inaceptable. Junto a esto, los especialistas han sugerido recientemente que los primeros traficantes transatlánticos de esclavos fueron vistos por sus víctimas como un tipo de brujos. Igual que habían imaginado antes a las brujas consumiendo metafóricamente felicidad, fertilidad y riqueza, así algunas personas esclavizadas se describían a sí mismas como víctimas de brujos que pensaban que literalmente las devorarían en Barbados o en Boston. Junto con la redefinición de los cristianos que llegaban, esta nueva concepción de la brujería como esclavitud pudo haber desestabilizado las creencias tradicionales. Un estudio publicado en 2020 sostiene que en África y América del Norte y del Sur, «los representantes de grupos étnicos que sufrieron más severos ataques durante la época del tráfico atlántico de esclavos son los más propensos a creer en la brujería en la actualidad». [15]

Esta hipótesis no basta para explicar los juicios de bruja africanos contemporáneos, pero señala los vínculos entre la violencia colonial y un legado de desconfianza social: una incubadora ideal para la creencia en la brujería. Los antropólogos que han estudiado la confianza también perciben interesantes similitudes entre el periodo colonial africano y la Europa medieval y moderna. En ambos casos, el conflicto religioso, político y cultural era endémico; las autoridades perseguían enemigos tanto imaginados como reales; la confianza entre vecinos se rompía en cuanto unos grupos demonizaban a otros, y la magia tradicional que en otro tiempo se había ocupado de las sospechas de brujería mediante contrahechizos fue prohibida. Este es un panorama simplificado, y especialmente en África contó el horror añadido de la esclavitud basada en la raza, pero los paralelismos entre los dos continentes y periodos arrojan una luz interesante sobre la continuación de la brujería en la actualidad. No sería de extrañar que las gentes de cualquier continente y tiempo en tales situaciones se acusaran las unas a las otras, del mismo modo que los aldeanos zambianos acusaron a Shula, una extranjera llegada a su ya pobre y desconfiada comunidad. [16]

Pero, si esto es así, y los cristianos bien intencionados exportaron una visión del mundo medieval al África moderna, ¿por qué la demonología no floreció allí a finales del siglo XIX ? Irónicamente, tras el final del tráfico de esclavos institucional en el siglo XIX , los administradores coloniales europeos ayudaron a las víctimas de acusaciones de brujería. Su escepticismo acerca de la existencia de brujas en la práctica —desarrollado tras casos como el de Tatabe y Marie-Catherine Cadière— hizo imposibles los juicios de bruja formales. Muchos administradores llegaron a África con un evangelio que conservaba el positivo mensaje cristiano del amor, pero prescindiendo de la «superstición medieval». Rápidamente rechazaron cualquier acusación de brujería que les llegara, expulsando a los acusadores de los tribunales con una seguridad de la que careció la agente Josephine en *I Am Not a Witch* .

A mediados del siglo XX , las Leyes para la Supresión de la Brujería de 1895 y 1957, al acabar con los juicios de brujería antes que con la brujería misma, fueron aplicadas en gran parte del África subsahariana bajo control europeo. Basadas en la Ley de Brujería británica de 1735 y otras leyes europeas relacionadas, también estas, marcando una diferencia crucial, prohibían tanto las acusaciones de brujería como su práctica «fingida». En algunos países, no obstante, las leyes se contradecían. En Zambia, el hogar de Shula, una Ley de Brujería de 1914 prohibía hacer acusaciones, ejercer de «especialista o cazador de brujas» o «fingir» brujería. Pero, de forma confusa, también parecía confirmar la existencia de la brujería al prohibir el uso de «cualquier tipo de brujería o medio no natural» para descubrir pertenencias perdidas o identificar ladrones, así como «cualquier otro medio, procedimiento o recurso adoptado en la práctica de brujería o hechicería». [17] Lo que los especialistas africanos han criticado como «falta de definición» implicaba que la ley era difícil de aplicar. No es extraño que la agente Josephine estuviera confusa. [18]

A finales de los siglos XIX y XX los legisladores europeos también entraron en conflicto no solo con las creencias locales, sino también con la discrepancia en sus propias comunidades. Las ideas de los misioneros a menudo diferían de las de los administradores. Mientras que los administradores buscaban el tranquilo orden —control social y

productividad económica—, los misioneros con frecuencia creían en la presencia real y disruptiva en sus congregaciones de Satán, que a veces auspiciaba el conflicto. Hubo consecuencias preocupantes cuando el cristianismo europeo inspiró nuevas demonologías en congregaciones africanas. Ya en la década de 1920, en la Nigeria bajo control británico, había empezado una caza de brujas, un «Movimiento Espírita» que contenía tanto elementos del trance mágico africano como de los éxtasis cristianos que habrían sido reconocibles para Abigail Williams o Marie-Catherine Cadière.

Los seguidores del Movimiento Espírita creían que eran «poseídos» por el Espíritu Santo, considerado capaz de detectar a las brujas. Conforme el movimiento se fue apartando de las organizaciones religiosas establecidas, sus prácticas estuvieron cada vez menos sometidas a las restricciones contemporáneas y los sospechosos de brujería fueron torturados y dejados morir en parte porque no podían celebrarse juicios de bruja bajo la ley colonial. En la medida en que la Iglesia no sancionaba este movimiento, se hizo evidente que los misioneros europeos no podían obligar a los cristianos a detener la caza de brujas. Por desgracia, mientras el Movimiento Espírita ganaba terreno, cuatro «brujas» fueron asesinadas y treinta resultaron heridas por personas que se arrogaban inspiración divina. Tres seguidores que participaron en aquellas muertes fueron entonces ejecutados por las autoridades coloniales y el movimiento se extinguió. [19]

A mediados del siglo XX , el cristianismo africano creció en influencia y confianza en las nuevas naciones, a menudo apartándose de las sectas europeas que lo habían implantado en el continente. Entonces, entre las décadas de 1960 y 1980, una nueva oleada de misioneros cristianos, pentecostales esta vez, llegó procedente de Estados Unidos. Los pentecostales creen que los fieles pueden ser inspirados directamente por el Espíritu Santo y que, mediante el don de lenguas o el de la profecía, las congregaciones pueden revelar sabiduría oculta, incluido el descubrimiento de brujas. Desde la década de los sesenta, tales impulsos se vieron reforzados por una redefinición moderna de cómo actuaba la brujería. El profeta estadounidense William Marion Branham enseñaba a sus seguidores que televisores y teléfonos podían ser instrumentos

demoníacos, y sus seguidores hoy creen que quienes trabajan en telecomunicaciones pueden ser brujos, al igual que los docentes y estudiantes que usan las tecnologías educativas —calculadoras, vídeos, internet—. Más que de origen africano, estas creencias han sido importadas y muestran similitudes con las de los modernos teóricos de la conspiración estadounidenses, como QAnon, que sostienen que los políticos y jefes de las empresas tecnológicas son satanistas. [20] Algunos predicadores evangélicos se han dedicado a «liberar» víctimas de la brujería, como Helen Ukpabio, de la Iglesia Evangélica de la Libertad de Nigeria, que también escribió el guion de la película *End of the Wicked* . De cuando en cuando, algún líder supuestamente secular reclama hoy que la brujas sean criminalizadas oficialmente, como hizo un magistrado zambiano en 2016, para complementar tales doctrinas eclesiásticas. En ese clima de opinión, los niños indeseados o desamparados como Shula corren gran peligro de ser acusados de brujería. [21]

Una de las consecuencias de la demonología tecnológica es que los acusadores de las brujas han puesto específicamente a los niños en su objetivo. Las primeras acusaciones contra niños documentadas se hicieron en Camerún, en el África occidental, durante la década de 1970. Estas fueron investigadas por dos antropólogos, el australiano Robert Brain y el holandés Peter Geschiere. [22] Gentes locales que hablaron de las acusaciones con Robert Brain dijeron que, desde su punto de vista, la forma de pensar acerca de los niños estaba cambiando. En lugar de ser percibidos como vulnerables, a algunos niños se los recategorizaba como más poderosos que el resto de la comunidad, en la medida en que comprendían el mundo moderno y las tecnologías mejor que sus mayores.

Al exponerse al mundo más allá de sus aldeas, supuestamente se habrían infectado del deseo de convertirse en brujos y habrían sido poseídos por espíritus malignos que los movían a hacer daño. Y la gente pensaba que esos espíritus también les conferían poderes especiales como hechiceros y videntes de los que, como en el caso de Shula, se

esperaba que adivinasen el futuro. En Camerún, los líderes de la comunidad decidieron que la respuesta adecuada a los poderes especiales de sus niños era exorcizarlos, pero el exorcismo era traumático. Para la teología africana, la persona exorcizada es tanto bruja como víctima a la vez, con un espíritu demoníaco que se imaginaba, literalmente, viviendo dentro de su cuerpo, por lo que las fronteras se borraban y la «bruja» debía ser atacada para expulsar de ella «el espíritu de la brujería». En lugar de «salvar» a la persona poseída, el exorcismo podía convertirse en juicio y en castigo.

A medida que las noticias de niños brujos se propagaban por el continente a través de los periódicos, la televisión y la predicación, las acusaciones, los juicios informales y los exorcismos se multiplicaron hasta alcanzar un nuevo auge en la década de 1990 y comienzos del siglo XXI con el avance de las tecnologías de la comunicación. Implicaron la tortura, el asesinato o el destierro de niños por toda África y la diáspora africana. Unicef estimaba en 2012 que había alrededor de 20000 «niños brujos» sin hogar en la capital congoleña, Kinsasa, aunque acusar a niños de brujería fuera ilegal allí.[23] A menudo habría juicios de niños brujos como el de Shula, con adultos volviéndose contra un niño cuando ocurría alguna desgracia. Una adolescente, Verónica, que habló con el periodista congoleño Mpoyo Gael en 2018, dijo que había sido acusada de brujería cuando el hijo pequeño de un vecino murió poco después de que ella le hubiera cogido un teléfono móvil: «Le dije que yo no había tenido que ver, pero él me aseguró que iba a traer a un experto en brujería a la casa para averiguar si había sido yo quien había lanzado el maleficio contra su hijo», dijo Verónica. Mediante aquel juicio informal, Verónica fue condenada. La desterraron de su aldea, y en 2018 estaba viviendo en un orfanato.

Otros niños tienen historias similares, en muchas de las cuales intervienen sacerdotes cristianos. Merveille, un exiliado congoleño de siete años, contó: «Estábamos en la capilla y el pastor dijo que yo era un brujo [...], entonces me vendó los ojos y empezó a rezar por mí». El sacerdote acusó al niño de haber matado a su propia madre, y el padre de Merveille estuvo de acuerdo. Resulta fácil condenarlo por acusar y desterrar a su hijo, pero la antropóloga Jean la Fontaine —una experta

en creencias de brujerías— aboga por la comprensión: en el marco de una cosmovisión cristiana poscolonial, muchos acusadores de brujas han de tener la sensación de que Satán estuviera destrozando sus comunidades —señala—. El diablo trae la violencia sin sentido, la guerra civil o internacional, el sida, el derrumbe de las estructuras sociales, la migración caótica, el hambre y la esclavitud moderna. Comunidades desesperadas pueden desconfiar de los jóvenes como agentes del cambio y la globalización. Lo importante es acabar con la injusticia global que conduce a la gente a la desesperación y poner freno a la demonización, la violencia y la crueldad que esta genera. [24]

La historia de Shula ha puesto la proliferación de los juicios de bruja en el sur de África bajo el foco de la atención global, y muchos otros creadores, intelectuales y activistas africanos y de la diáspora han desafiado también su propagación. Pero se enfrentan a dificultades. Leo Igwe, fundador de Advocacy for Alleged Witches [Apoyo Legal para Acusados de Brujería], cuenta que fue arrestado y agredido físicamente con regularidad. En 2019, un congreso sobre crencias de brujería en la Universidad de Nigeria Nsukka, organizado por los profesores Elizabeth Onogwu y Egodi Uchendu, fue atacado por la Asociación Cristiana de Nigeria y la Hermandad Pentecostal de Nigeria. El obispo Goddy Okafor pidió que se dirigieran «oraciones agresivas» contra él, mientras que el apóstol Dr. Joseph Ajujungwa lo denominó «un intento de entregar la Universidad de Nigeria Nsukka al diablo». Hubo periodistas que tergiversaron el acontecimiento presentándolo como una celebración de la brujería por parte de brujas practicantes; el lugar donde se iba a celebrar la reunión, propiedad del Gobierno, se retiró y se produjo la renuncia de uno de los ponentes principales. En una reflexión de 2021, Egodi Uchendu lo describió como «mala interpretación del motivo e ignorancia del tema y el sentido del congreso». En aquel momento, se había visto obligado a declarar: «No somos brujos. Somos profesores y expertos intrigados por este fenómeno de la brujería». [25]

De forma más esperanzadora, algunos líderes cristianos la apoyaron. El obispo católico Matthew Hassan Kukah argumentó que los cristianos europeos una vez «entendieron las religiones africanas como simple brujería y hechicería; sin embargo, con el tiempo, la Iglesia ha

intentado dialogar con estas creencias», por lo que dicho diálogo debería continuar y las universidades contribuir a él. Señalaba, además, que los propios africanos se hallaban en la mejor posición para discutir sus propias creencias. [26] Tiene razón. Pero los no africanos no tienen por qué guardar silencio tampoco. Instituciones benéficas como ActionAid trabajan para ayudar a las personas acusadas y condenadas por brujería y para educar a los habitantes de las aldeas con la esperanza de reducir las acusaciones. La Witchcraft and Human Rights Information Network conecta la preocupación por la violencia, incluidas las muertes de *liretlo* y similares, y los juicios de bruja con el propósito de desarrollar soluciones, formación y recursos y a veces organizar una intervención dirigida. A niños como Shula y mujeres como sus compañeras de reclusión en el campamento de brujas se les puede ofrecer ayuda práctica: defensa legal, transporte, realojamiento y apoyo económico para huir de sus acusadores y explotadores y rehacer sus vidas. Quienes trabajan con personas acusadas de brujería también pueden ofrecerles una confianza renovada —el respeto y el consuelo de sentirse escuchadas—. En muchos sentidos —afirman—, lo más importante es que las crean cuando dicen: «No soy una bruja».

Capítulo 13

El juicio de Stormy Daniels:

Brujería en Norteamérica

Fue una sorpresa para muchos que el presidente de Estados Unidos Donald Trump tuiteara las palabras «¡CAZA DE BRUJAS!» por primera vez el 10 de enero de 2017, aunque se reveló que llevaba empleando el término como ciudadano particular al menos desde 2011. Siguió tuiteando «CAZA DE BRUJAS», normalmente en mayúsculas, hasta 379 veces durante sus cuatro años de presidencia: al menos un tuit a la semana, a menudo dos. El entonces presidente utilizaba la expresión para atacar a aquellos que sostenían que era deshonesto, corrupto y antidemócrata, un depredador sexual o un agente del Gobierno ruso, y a aquellos que deseaban perjudicar a sus aliados y llevarlo a él o a ellos a juicio. [1] En cierto modo, a Donald Trump no le faltaba razón al usar el término de «caza de brujas»: las acusaciones de ser un criminal, un maltratador, un charlatán, un espía y un insurgente recuerdan a las acusaciones del mismo nivel contra Helena Scheuberin, Anny Sampson, Jean-Baptiste Girard, Montie Summers, John Blymyer, Nellie Duncan y el resto de las «brujas» de este libro.

Sin embargo, que aquel varón blanco con poder supremo y líder mundial se arrogara la identidad de una bruja perseguida sorprendió a mucha gente como algo perturbador —casi tanto como si el presidente Thomas Jefferson dijera haber sufrido como Joan Wright, o el rey Jacobo VI sugiriera que fue él y no Anny Sampson el demonizado—. En realidad, las acusaciones hechas contra Trump y sus aliados se basan en testimonios escritos, filmados y grabados en audio y no en sospechas intangibles de magia. Y, hasta el momento, su supuesto juicio de bruja se ha pospuesto repetidamente a pesar de las varias acusaciones de mala

conducta presentadas contra él. Que eligiera presentarse como una bruja, no obstante, revela hasta qué punto la brujería sigue siendo poderosamente simbólica incluso en el mundo supuestamente racional de las naciones democráticas occidentales. La brujería sigue obsesionando en Estados Unidos y Canadá, sociedades que en otros aspectos se consideran a sí mismas superlativamente modernas, y los medios de comunicación y la influencia política estadounidenses sobre otras naciones del mundo hacen que estas también sigan dando vueltas a la brujería.

Donald Trump no es una bruja, pero comparte historia con estadounidenses que lo son. La más famosa es Stormy Daniels, su contricante legal desde hace mucho tiempo, una actriz de películas pornográficas y supuesta antigua amante del expresidente. En 2021, Stormy se unió a Donald para decir que ella también estaba siendo sometida a un «juicio de bruja». En una publicación de Facebook, dijo que se la estaba acusando de brujería por su trabajo sexual, su profesión de lectora de cartas del tarot, cazafantasmas y médium y por tener creencias religiosas no cristianas que la convertían en pagana o, como ella decía, en «bruja». Stormy expresaba su horror por que sus enemigos utilizaran sus creencias religiosas y su profesión para discriminarla. Su afirmación es la primera ocasión en este libro en la que alguien se ha proclamado orgullosamente bruja y se ha referido a la brujería como «creencia religiosa». Pero ¿qué quiere decir Stormy cuando utiliza la palabra «bruja»?

En la Norteamérica actual, la palabra «bruja» ha llegado a describir una identidad religiosa, que es uno de los sentidos en los que Stormy está usando la palabra. Al principio, ese uso podría parecer sorprendente: ¿cómo una palabra que una vez identificó a los enemigos de Dios, a malvados herejes que se suponían adoradores de las fuerzas del mal en la persona de Satán, ha podido convertirse en una postura religiosa hoy? Pero, visto desde una perspectiva diferente, nada tiene de extraño. De hecho, parece una profecía autocumplida. Pensémoslo así: los demonólogos medievales y aquellos que siguieron sus pasos imaginaron a las brujas como encarnación de sus peores pesadillas, que incluían las manifestaciones del poder femenino, la sexualidad libre y las intenciones políticas subversivas. En su momento, aquellas amenazas

parecieron el final del mundo tal como lo conocían. Pero en tiempos modernos los temores de los clérigos medievales se han convertido en libertades codiciadas por muchos, incluidas las feministas, los defensores de los derechos basados en la sexualidad y el género y los críticos con sistemas políticos que se considera que favorecen a los varones ricos blancos e imperialistas. Los demonólogos tenían razón en cierto sentido: su mundo terminó, y con él su definición de la brujería.

Hoy, gente que ha redefinido la brujería y ha abrazado la identidad de «bruja» cree haberse liberado de la cosmovisión cristiana de los demonólogos. Aunque sin oponerse al foco del cristianismo sobre el amor y la compasión, se siente alienada por cómo ciertas doctrinas cristianas se interpretaron a medida que la Iglesia crecía y acumulaba poder a lo largo de los siglos. Como Helena Scheuberin, los críticos de esta visión tradicional de la Iglesia son herejes —en el sentido de que asocian ciertas doctrinas cristianas con la misoginia, el prejuicio contra la sexualidad y el conservadurismo cultural, que perciben como represor y corrupto—. En la década de 1480, Helena pensó, heréticamente, que Heinrich Kramer encarnaba todos esos defectos de la Iglesia cristiana de su época. Hoy, las personas que se autoproclaman brujas comparten sus preocupaciones. Para ellas, los Heinrich Kramer de este mundo son los enemigos perseguidores y prejuiciosos de toda virtud, y las Helena Scheuberin, aquellas que se presentan como brujas, representan un bien más humano, liberado y empoderador. Por este camino, Stormy Daniels sigue las huellas de Helena Scheuberin y es una «bruja»: aunque no sean idénticas, hay similitudes reconocibles entre ella y el resto de los acusados de brujería de este libro, sobre todo al disentir de la tradición religiosa establecida.

La referencia de Stormy Daniels a la brujería como una religión en sí posee complejas raíces en la historia de Europa y América. El proceso de revertir la asociación de la palabra «bruja» con los enemigos de la sociedad y avanzar hacia una asociación opuesta con los defensores de la libertad religiosa fue largo y comenzó en el siglo XIX . En los años que precedieron a la publicación de *La bruja* en la década de 1860, Jules Michelet y su esposa Athénaïs redefinieron a las brujas, basándose en parte en su conocimiento del caso de Marie-Catherine Cadière. El

interés de Jules y Athénaïs por el feminismo y la espiritualidad alternativa panteísta los hizo reimaginar a las acusadas de brujería como Marie-Catherine bajo la forma de víctimas inocentes que eran perseguidas por señores feudales y clérigos del patriarcado. Les atribuyeron un fuerte compromiso con la caridad y la justicia social y una conexión espiritual femenina con el mundo natural. La vaga, aunque potente definición, que hacían los Michelet de las brujas como rebeldes sociales y religiosas se propagó y fue asumida por el mundo occidental más tarde.

Y, entonces, en la década de 1890, se añadió a todo ello un giro distintivamente norteamericano. Como parte de la campaña para conseguir el voto femenino, la sufragista neoyorquina Matilda Joslyn Gage escribió una historia de los juicios de bruja en su libro *Woman, Church and State* [Mujer, Iglesia y Estado], publicado en 1893. Basándose en la interpretación que hacían los Michelet de la historia religiosa, Gage sostenía que los juicios de bruja medievales estuvieron movidos por el temor de los clérigos a la independencia y al conocimiento práctico de las mujeres. Y que la prolongación de esta visión del mundo exigía que a las mujeres se les concediera el voto —un derecho, argumentaba, que aseguraría que el poder de los Heinrich Kramer contemporáneos pudiera ser desafiado, al menos en los Estados Unidos de América, una nación que ella veía como un faro secular de esperanza para iluminar a las mujeres oprimidas de todo el mundo—.[2] No era la única que lo pensaba. Sus compañeros activistas, como el historiador radical Charles Godfrey Leland, también asociaron a las brujas subversivas del pasado con las sufragistas: «Con cada nueva rebelión […] la humanidad y la mujer ganan algo, esto es, lo que en justicia se les debe o sus derechos», celebraba en su libro sobre la brujería en la Europa medieval.[3]

En la década de 1890, las trayectorias espiritual y política del juicio de brujas se encontraron y fundieron en Estados Unidos, creando una imagen de la bruja como un tipo muy específico de hereje y rebelde. Esta bruja reinventada era una reformista secular o religiosa, una disidente que pasaba a la acción para reivindicar sus derechos civiles y poner fin de forma permanente a la discriminación religiosa contra las mujeres. Matilda Gage creía que las mujeres serían capaces de predicar

y ejercer el sacerdocio dentro de las iglesias cristianas y también de entrar en la vida política del Estado como votantes y candidatas. Paradójicamente, su reivindicación de derechos tanto religiosos como cívicos creó una versión de la bruja revolucionaria que los Michelet habían imaginado erróneamente que existió en el pasado medieval.

Entretanto, en Gran Bretaña, descontentos con el conservadurismo cultural de las Iglesias anglicana y católica, crearon su propia versión de la bruja moderna de MicheletGage-Leland y construyeron con ella una nueva religión. Llamaron a su movimiento religioso «wicca», una palabra que procede del anglosajón *wicce* , que significa «bruja». Los practicantes de la wicca celebraban la sexualidad y el lugar del ser humano en el mundo natural, deshaciéndose de lo que veían como inhibiciones victorianas de la moral cristiana. La teología de la wicca fue desarrollada por dos misioneros paganos bastante sorprendentes: los funcionarios Gerald Gardner y Doreen Valiente. Gerald se había retirado del trabajo colonial en Malaya —hoy Malasia— y Doreen trabajaba para los servicios de inteligencia británicos cuando se interesaron por desarrollar una nueva religión mágica en la década de 1950. Como parte del diseño de su nueva Iglesia, ambos llegaron a creer que las personas juzgadas por brujería desde el siglo XV hasta el XVIII habían sido en realidad paganas como ellos que seguían practicando una religión prehistórica superviviente. Gerald y Doreen pensaban que esa religión debió de incluir danzas, cantos, banquetes y ritos sexuales orientados a celebrar la fertilidad. Aunque dicha visión no era históricamente rigurosa, ha influenciado poderosamente el imaginario moderno sobre las brujas en Norteamérica a través de su asociación de la brujería con la celebración de la sexualidad. [4]

Todas estas ideas —la bruja como rebelde religiosa, defensora de derechos políticos y activista de la libertad sexual— nos traen de vuelta a Stormy Daniels, y todas parecen ser significativas para ella al hablar de brujería o de las acusaciones que se le dirigen. Nacida en 1979 en Luisiana, en el sur de los Estados Unidos, como Stephanie Gregory, Daniels adoptó su nombre profesional cuando se hizo *stripper* y actriz

de películas de adultos. En 2006, el año en el afirma que comenzó una aventura con Donald Trump, era una intérprete y productora de éxito. Trump era entonces un personaje televisivo que había hecho fortuna en los negocios inmobiliarios y relacionados con el juego. Su programa de la NBC, *The Apprentice* , había tenido audiencias de millones de personas durante cinco temporadas. Aunque acababa de casarse con su tercera esposa, Melania, y tenían un hijo pequeño, no le importó admitir aquel año en un programa de radio la insinuación de que era un «depredador sexual». La etiqueta fue recibida como un halago, y esta encajaba con un creciente historial de relatos de mujeres y afirmaciones del propio Trump. La periodista Natasha Stoynoff dijo que en 2005 la había agarrado y besado y le propuso tener una aventura y que luego la acechó en una cita. Por la misma época se grabó a Trump jactándose inconscientemente: «Yo simplemente empiezo a besar […]. Beso y ya está. No espero. Y cuando eres una estrella te dejan. Puedes hacer lo que quieras […], hasta agarrarlas del coño». Sus oyentes reían. En 2016, poco después de que la grabación se hiciera pública, sesenta y dos millones de votantes estadounidenses y 306 miembros del Colegio Electoral eligieron presidente a Donald Trump. [5]

Pese a la aceptación pública, el candidato quiso limitar las especulaciones acerca de aventuras extramaritales y agresiones sexuales. En 2016, supuestamente Daniels aceptó 130.000 dólares como regalo del abogado de Trump, Michael Cohen: un pago ampliamente discutido como soborno que vino acompañado de un acuerdo de confidencialidad. Tal acuerdo le impediría revelar cualquier relación sexual con el presidente, y el pago —que Michael Cohen ha declarado haber hecho a Daniels siguiendo instrucciones de Donald Trump— también actuaría como un incentivo del silencio. Daniels ha afirmado asimismo que fue objeto de intimidación personal tanto en el momento de firmar el acuerdo como posteriormente. Fue el comienzo de su convicción de que Donald Trump estaba lanzando una caza de brujas contra ella y de que tanto él como otros hombres poderosos estarían encantados de someterla a un juicio de bruja.

Cuando el equipo legal de Trump la acusó de mentir sobre la aventura, Daniels respondió con una demanda por difamación. Durante la vista del caso, fue arrestada por una brigada antivicio en Columbus,

Ohio. La acusaron de utilizar su aparición en un club de *striptease* para tocar a mujeres y hombres del público, algo que está prohibido por las leyes de Ohio. Sugerir que Daniels estaba intercambiando directamente sexo por dinero habría sido, por supuesto, una útil técnica de intimidación en relación con la demanda por difamación. ¿Recordamos las acusaciones de promiscuidad utilizadas contra Helena Scheuberin? Aunque las acusaciones contra Daniels fueron desestimadas y se demostró que aquellos delitos no se habían cometido, las acusaciones continuaron agitando el debate político. Finalmente, Daniels perdió su demanda por difamación contra Trump. [6]

Además de ser atacada por sus actividades sexuales, Daniels también recibió andanadas por su reputación mágica. Es lectora del tarot, médium e investigadora de fenómenos paranormales, y en 2020 fue acusada en los documentos de una vista preliminar de ser una «bruja» que «practicaba la brujería». Su acusador esta vez era su antiguo abogado Michael Avenatti, un exaliado con el que se había enemistado por el anticipo de un libro y que ahora estaba siendo juzgado por haberla estafado. Los ataques que este le dirigió en el juicio los vio Daniels como un alineamiento con los del equipo legal de Trump. Los abogados de Avenatti alegaron que las actividades espiritistas de Daniels y su participación en *Spooky Babes* , un programa de televisión sobre investigación paranormal, implicaban que ella creía en cosas «fantásticas» que «llevaban a cuestionarse seriamente su credibilidad, su estado mental y su competencia para testificar». Si Stormy pensaba que era una bruja —implicaba la alegación—, debía estar demasiado perturbada como para recordar fehacientemente su historia con Michael Avenatti.

Los documentos aportados por el equipo de Avenatti al tribunal sugerían que las experiencias de Daniels incluían muchas de las características clave atribuidas a las brujas en este libro: la posesión espiritual, la creencia en ser capaz de utilizar la energía psíquica para interferir en la corriente eléctrica y ver a través de las paredes, la capacidad de exorcizar espíritus de clientes que pagan por ello, los «poderes sobrenaturales» y la fe en poder «servir de médium con los muertos». Ninguna de esas pruebas impidió que Michael Avenatti fuera condenado a cuatro años de cárcel por estafar a Daniels. Pero, como ella

señaló, las acusaciones que le dirigieron constituían, «literalmente, una caza de brujas moderna». «Abren la puerta al ataque y a la discriminación de toda persona que se identifique como algo no cristiano, lea el tarot, sea médium y trabaje con la energía sanadora o cualquier capacidad paranormal», añadía. Fue mientras preparaba su declaración en el juicio del caso Avenatti en junio de 2021 cuando Daniels tuiteó: «¿Cómo hay que vestirse para ir a un juicio de bruja?».[7] Irónicamente, para entonces, las declaraciones de «bruja» como identidad se habían hecho en diferentes sectores de la política contemporánea de Estados Unidos como defensa y como acusación. Al principio nos choca, pero nada tiene de extraño en el contexto histórico de la nación. La idea de la brujería ha obsesionado a Estados Unidos a lo largo de toda su historia. En la década de 1690, la nación fue preparada por la caza de brujas de Salem para ver cualquier conflicto judicial futuro a través de la lente del juicio de bruja, sobre todo si implicaba política y religión. Todas las situaciones que involucraban conflicto, prejuicio, injusticia y reparación recordaban a Salem, y por eso la cultura americana a menudo ha acudido a la imagen de la bruja en épocas de polarización, como sucede ahora con Trump y Daniels. Es de sobra conocida la obra teatral de 1953, escrita por Arthur Miller y titulada *El crisol* , que reflexionaba sobre la agitación anticomunista de los años cincuenta en Estados Unidos sirviéndose de los juicios de Salem como analogía, y estableciendo el modelo de futuros empleos de los términos «caza de brujas» y «juicio de bruja».



Figura 14. Stormy Daniels habla con la prensa en abril de 2018 a las puertas de un juzgado de Nueva York. Su entonces abogado, Michael Avenatti, junto a ella.

Pero las brujas a menudo también aparecieron en obras teatrales y películas de cine y televisión menos serias. En 1942, Veronica Lake protagonizó *Me casé con una bruja* ; en 1957, Kim Novak interpretó a la protagonista de *Me enamoré de una bruja* ; la serie de televisión *Embrujada* se emitió entre 1964 y 1972. La novela de John Updike inspirada en Salem, *Las brujas de Eastwick* , fue llevada al cine en 1987 y protagonizada por tres estrellas del momento: Michelle Pfeiffer, Cher y Susan Sarandon. La novela incluía literalmente una orgía de *jacuzzi* , una especie de *sabbat* durante el que las brujas eran seducidas por el diablo, y Stormy Daniels la recreó paródicamente en 2005 en una de sus películas para adultos, *Las brujas de Breastwick* . Este tipo de bruja cinematográfica —una mujer atractiva con poderes mágicos imaginada con propósitos de entretenimiento— se ha convertido en un símbolo de los cambios producidos en las vidas de las mujeres occidentales a lo largo de los siglos XX y XXI . Al principio, las tramas insistían en que las brujas abandonaban sus poderes mágicos tras la boda con que finalizaba cada comedia romántica. Pero en la década de 1990 a algunas brujas, como el personaje de la bruja adolescente Willow en la serie *Buffy,*

cazavampiros (1997-2003), se les permitió conservar sus trabajos, quedarse solteras o declararse homosexuales. Y en 2005 la bruja podía ser tan abierta y frecuentemente sexual como sus creadores quisieran.

Las tramas de estas series y películas pueden parecer irrelevantes comparadas con la letal misoginia que alentó los juicios de bruja por todo el mundo a lo largo de la historia y que los sigue instigando en el sur de África, pero las comedias norteamericanas reflejan inquietudes modernas en su reinvención de la bruja. Como las de *Mosali a Nkhola* y *I Am Not a Witch* , estas ficciones sobre brujería nos hablan de las sociedades que las crearon. Durante el siglo XX , las brujas de la televisión y el cine escenificaron el gradual empoderamiento de las mujeres occidentales: mujeres que habían obtenido el derecho al voto, la oportunidad de trabajar regularmente fuera de sus hogares, poder percibir el mismo salario que los hombres y ver sus derechos sexuales y reproductivos amparados por la ley. Cada versión de la bruja en la cultura popular reflejaba esas nuevas libertades. Viendo retrospectivamente *Embrujada* , la crítica estadounidense Emily St. James escribe: «Fue esta una serie, aunque bobalicona, que hablaba del creciente poder de las mujeres tanto en el hogar como en la sociedad en general en la década de los sesenta». Del mismo modo, los espectadores definieron la hermandad de brujas de *Embrujadas* (1998-2006) como una fusión de «brujería, feminismo y fantasía». Y no se trató de algo accidental: fue lo que los guionistas, productores y actores se propusieron. [8]

La equiparación de brujería y feminismo se llevó al primer plano político cuando en 2018 el productor de Hollywood Harvey Weinstein fue acusado de delitos sexuales. Entre las denunciantes se contó Rose McGowan, conocida por haber encarnado el personaje de Paige, una de las brujas de la familia de *Embrujadas* , que interpretó entre 2001 y 2006. [9] Indignada ante el trato recibido por la industria del cine, durante las revelaciones de 2018 sobre Harvey Weinstein, Rose McGowan dijo que este la había violado en 1997. Denunciándolo no solo a él, sino también el trasfondo más amplio de misoginia y abusos de Hollywood, declaró que aquellas personas que pudieron haber intervenido con mayor firmeza habían tolerado en la práctica la depredación sexual

contra las mujeres. Alentadas por la coprotagonista junto a Rose McGowan de *Embrujadas* , Alyssa Milano, muchas mujeres entonces empezaron a utilizar el *hashtag* #MeToo —una expresión de la que fue pionera la activista Tarana Burke— en las redes sociales para expresar su solidaridad con Rose y las demás acusadoras y denunciar sus propias experiencias de acoso sexual. [10] Las dos actrices de *Embrujadas* promovieron el activismo #MeToo como parte de su compromiso previo con la creciente conciencia de los derechos de las mujeres.



Figura 15. Rose McGowan da una rueda de prensa del movimiento #MeToo en enero de 2020, durante el primer día del juicio de Harvey Weinstein.

Los comentaristas de los medios de comunicación hallaron la relación entre activismo feminista y brujería irresistible cuando Alyssa Milano también asistió a la vista de ratificación del candidato a juez de la Corte Suprema nominado por Donald Trump, Brett Kavanaugh. Él también fue acusado de agredir sexualmente a varias mujeres. Y los espectadores asistieron al debate televisado de su nominación con Alyssa mirando de forma amenazadora tras él. «Nunca había deseado tanto que Alyssa Milano fuera una bruja real», decía un tuit. Sin embargo, recordando la afirmación de Donald Trump de haber sido víctima de una caza de brujas, fue a Brett Kavanaugh a quien se presentó como la bruja acusada

en los medios conservadores. El presentador de tertulias Tucker Carlson se burló de las acusadoras utilizando metraje de la versión cinematográfica de 1996 de *El crisol* . Entretanto, el Comité Republicano Nacional también empezó a emplear la expresión «caza de brujas» para defender a sus candidatos y cargos públicos: resultó eficaz. La idea de la caza de brujas como una serie de acusaciones infundadas y triviales presentadas contra un poderoso gobernador o juez prosperó en la cultura política. [11]

La nominación del juez Kavanaugh fue aceptada y este pasó a formar parte del más alto tribunal del sistema legal estadounidense; las acusaciones no bastaron para impedir su ratificación. Alyssa Milano lo llamó «un ataque sin cuartel de nuestro Gobierno contra las mujeres», prediciendo que con una mayoría conservadora acrecentada entre los jueces, la Corte Suprema pronto declararía que el aborto no era un derecho constitucional. Lo hizo el 24 de junio de 2022, basándose en que la Constitución del siglo XVIII no mencionaba tal derecho, este no era esencial para «la libertad dentro del orden» ni tampoco parte de «la historia y las tradiciones de la nación». Alguien observó que en su apelación al precedente histórico, el dictamen del tribunal —redactado por el juez Samuel Alito— citó a sir Matthew Hale, que fue juez de un juicio de bruja en el este de Inglaterra en 1664.

Casi quinientos años antes, el juez Hale sentenció a muerte a Amy Duny y a Rose Cullender tras ser condenadas por un jurado. Poco después del juicio, escribió una demonología, *A Collection of Modern Relations of Matters of Fact Concerning Witches and Witchcraft* [Un compendio de testimonios modernos sobre hechos relacionados con las brujas y la brujería]. Además de al demonólogo del siglo XVII , el texto del juez Alito también citaba a sir Edward Coke, otra autoridad jurídica que describió a las brujas como «criminales horribles y diabólicas que abandonaron al Dios de vida eterna y se ofrecieron al diablo». Pensaba que la hoguera era mejor castigo que la horca. [12] En 2022, las palabras de los jueces de brujas fueron resucitadas para dar respaldo a sus homólogos en los Estados Unidos modernos. Al tiempo que la historia de la brujería se repetía en la eliminación de derechos de las mujeres, se invertía también, deliberadamente, para retratar como víctimas a

quienes arrebataban esos derechos. Entretanto, las mujeres que acusaban a los hombres de abusos eran sometidas al juicio de los medios de comunicación y, en el caso de Stormy Daniels, a un juicio que implicó acusaciones de verdadero estatus de bruja por sus creencias mágicas.

Acusar a Stormy Daniels de brujería resultaba particularmente curioso en el contexto de la insistencia del Gobierno de Estados Unidos en la libertad religiosa como parte de la historia constitucional de la nación. Teóricamente, el Estado acepta la brujería como una religión respetable, cuyo culto está protegido por la ley. En 2007, el símbolo de la bruja o la estrella pentagonal de la wicca se convirtió en un «emblema de fe» amparado por la ley para quienes sirven en el ejército de los Estados Unidos. [13] Hay enormes comunidades de practicantes de la wicca y la brujería en las redes sociales que se forman usando *hashtags* como #witchesofinstagram y en WitchTok. Donde una vez «bruja» fue un marchamo de ignominia, ahora se celebra públicamente en la joyería, la moda y la decoración del hogar. Eventos en línea de *Spellbound: A Magickal Bazaar with Tarot by Stormy Daniels* [Hechizos: un bazar mágico con tarot de Stormy Daniels] atraen centenares de visitas para comprar a «vendedores especializados en todas tus necesidades rituales, hechiceras y sanadoras cosas como herramientas de altar, hierbas, cristales, velas, aceites, amuletos y mucho más». La mayoría de las ciudades y muchas poblaciones pequeñas poseen alguna «tienda mágica» de venta en persona al por menor y donde se celebran eventos, como Enchantments, en Nueva York, donde hay libros, cartas del tarot, incienso, joyería, talismanes, calderas, cálices y varitas mágicas. [14] En 2012, una encuesta sugería que alrededor de 350000 ciudadanos de Estados Unidos, de un total de 331 millones, se definían como practicantes de wicca. El censo canadiense registra cifras inferiores: 24600 de 38 millones en 2021. [15] En tanto que el número exacto de brujas de Norteamérica resulta difícil de determinar, pues esta religión ha crecido espectacularmente desde la década de 1970, a medida que

aumentaban en número, brujas y practicantes de wicca han encontrado la aceptación pública en todo el continente.

La wicca canadiense está especialmente bien establecida, dominada por la Iglesia de la Wicca de Canadá, fundada en la década de 1970. Como su nombre sugiere, la Iglesia posee afinidades con el cristianismo, además de con la brujería. Al centrarse en la visibilidad pública y la respetabilidad, se propone «hacer comprender a la población que no es practicante de wicca que somos una alternativa religiosa y de estilo de vida positiva, respetable y vitalista» y «lograr para los practicantes de wicca los mismos derechos y libertades que disfrutan los de otras religiones mayoritarias». [16] Sin embargo, las definiciones de una práctica de brujería aceptable siguen planteando un desafío en Canadá. Hasta diciembre de 2018, los canadienses podían ser procesados por brujería fingida al amparo de la Sección 365 del Código Penal de Canadá. En octubre y a principios de diciembre de aquel año, Madeena Stevenson y Tiffany Butch, de Ontario, y Samantha Stevenson, de Toronto (Ontario), fueron acusadas de «brujería fingida». Las mujeres habían estado actuando bajo distintas categorías: adivinas, psíquicas, médiums espiritistas, videntes; actividades similares a las prácticas de Stormy Daniels al sur de la frontera.

La «brujería» de las mujeres canadienses encajaba en las prohibiciones establecidas por el Código Penal de su país igual que los delitos de Nellie Duncan en la Ley de Brujería británica de 1735, pues el Código se basaba en aquella ley. Hasta 1982, Canadá había estado vinculada legalmente a Gran Bretaña bajo su estatus anterior de dominio. La derogación en 1951 de la Ley de Brujería en Gran Bretaña no alcanzó, sin embargo, a Canadá, por lo que el Código Penal mantuvo sus definiciones relacionadas con la brujería, incluida la brujería fingida como estafa. Era ilegal «fingir ejercer cualquier tipo de brujería, hechicería, encantamiento o invocación», hacer adivinaciones o buscar mágicamente objetos perdidos. Las penas incluían los seis meses de cárcel y/o una multa de dos mil dólares. De las tres mujeres acusadas en 2018 se dijo que habían estafado a distintos clientes un total de más de setecientos mil. Sin embargo, la acumulación de casos generó críticas. En 2017, cuando el Gobierno canadiense anunció su intención de revisar el Código Penal, la sección relacionada con la brujería había

aparecido en el debate. «Fue la publicidad sobre el hecho de que [las secciones] fueran a eliminarse lo que hizo que la policía se acordara de que estaban allí», sugirió alguien.

La reforma canadiense de las leyes de brujería había sido iniciada por el primer ministro Justin Trudeau en parte a causa de las protestas de los practicantes de wicca canadienses por el hecho de que la ley los discriminara frente a otras personas cuyo trasfondo cultural incluyera creencias mágicas. Varias de las procesadas en 2018 eran de ascendencia india —no la nativa americana, sino la del subcontinente— o hispana. En 2009, Vishwantee Persaud fue acusada en base a la sección 365 después de que un cliente le pagara 27.000 dólares por contactar con su hermana fallecida. Los cargos se retiraron cuando la acusada se declaró culpable de estafa. En 2017, el astrólogo y psíquico Murali Muthyalu fue procesado por recibir un pago de cien mil dólares para eliminar una maldición. En 2012, Gustavo Valencia Gómez acordó devolver 14.000 dólares que había cobrado por ese mismo servicio. Comentando estos casos, el abogado Omar Ha-Redeye sugirió que los artículos de la sección 365 reflejaban «una mentalidad fundamentalmente cristiana en la que las tradiciones no cristianas, incluidas las que ahora conocemos como wicca, totemismo o animismo, entre otras, quedaban demonizadas como malignas». Por eso pensaba que no era «de extrañar» que «aquellos artículos se usaran fundamentalmente contra mujeres o contra personas que seguían tradiciones religiosas no mayoritarias». La caza de brujas —concluía— había mantenido los mismos objetivos a lo largo de la historia. [17]

Esto también es evidente en las acusaciones literales de brujería en Norteamérica, las que imaginan demonológicamente a las brujas como verdaderas practicantes de magia satánica —a diferencia de las acusaciones contra Stormy Daniels— como paganas equivocadas. En febrero de 2022, en Nashville (Tennessee), el pastor Greg Locke acusó a seis miembros de su Iglesia de la Biblia de la Visión Global de ser, literalmente, «brujas satánicas adoradoras del diablo», dos de ellas del grupo de estudio bíblico femenino. En un vídeo compartido en redes sociales, vociferaba sus acusaciones de *pharmakeia* (brujería con drogas, venenos y pociones), de quemar salvia (una práctica de purificación nativa americana), así como de masonería y maleficios contra

correligionarios. También lanzó acusaciones inspiradas en QAnon contra la presidenta de la Cámara de Representantes, Nancy Pelosi (un «demonio pedófilo y asesino de niños»), y contra la exsecretaria de Estado demócrata y ex primera dama Hillary Clinton («suma sacerdotisa de la Iglesia satánica»). Acusaciones vinculadas por su inspiración con el asalto al Capitolio en 2021 y el ataque contra el marido de Nancy Pelosi en 2022. La normalización de la palabra «bruja» en el debate político implica que los adversarios sean a veces acusados de brujas en sentido literal. Las primeras acusaciones norteamericanas de brujería como pedofilia y adoración satánica se hicieron en la década de 1980 en un centro preescolar de California. La cobertura mediática estimuló nuevas acusaciones, que se extendieron a colegios y centros de día. Se juzgó a muchas personas, pero en 1990 el acusado original, Ray Buckley, quedó absuelto tras el juicio más largo de la historia de Estados Unidos. El fenómeno fue etiquetado entonces como «pánico satánico». Ahora los objetivos de ese pánico son los políticos demócratas, y especialmente las mujeres. La demonología ha pasado a formar parte de las amenazas sobre la democracia estadounidense y la seguridad de los cargos de su Gobierno. [18]

Pese a todas las garantías de la ley en Estados Unidos, se sigue matando a sospechosos de brujería por todo el continente. En 1993, Celerino Galicia, un mexicano residente en Chicago, asesinó a su novia Roberta Martínez pensando que era una bruja. Como John Blymyer, declaró que había tenido que matarla para acabar con un maleficio que ella había lanzado contra él, y como en 1929, el juez no aceptó la «defensa de la brujería», impidiendo que un profesor de psicología testificara sobre creencias mágicas. «La defensa de la brujería no es ni siquiera médicamente aceptable», resumió un jurista —una postura que se aplica en la mayoría de las jurisdicciones de manera global, aunque no en todas—. No fue hasta 2017, por ejemplo, cuando en una sentencia doctrinal el Tribunal Supremo de Zambia estableció que la creencia en brujería no podía considerarse una «circunstancia atenuante» en un caso de asesinato. El apelante en el caso, Abedinego Kapeshi, vio ratificada su condena por el asesinato de dos sospechosas de brujería. Del mismo modo, diecisiete años antes que Abedinego y sesenta y cuatro después

que John Blymyer, Celerino Galicia fue hallado culpable de asesinato en primer grado. [19]

Abrazar la identidad de «bruja» es visto por algunos paganos modernos y por feministas como una forma simbólica de resistencia contra esa violencia y misoginia. Desde la década de 1970, las brujas paganas modernas han creado movimientos reivindicativos que afirman el derecho a sentirse seguras en espacios públicos y han protestado contra las amenazas a su seguridad como la que supone la corta duración de las penas para los violadores. A menudo estas protestas han consistido en recitar «hechizos» en encuentros multitudinarios o «lanzar maleficios» contra figuras públicas. Algunas brujas describen esto como una oportunidad de «hacer algo» de forma personal, como un ejercicio catártico para manifestar su ira y su tristeza. Otras han tenido un propósito político más amplio: «Reivindicar la palabra Bruja es reclamar nuestro derecho, como mujeres, a ser poderosas». [20] La adopción por parte de Stormy Daniels de la brujería como credo sigue la tradición de estas mujeres, como parte de una afirmación más amplia de los derechos y libertades femeninos. A veces es irónica, paródica o metafórica; a veces muy seria. Como muchas de las mujeres brujas de este libro, Daniels se ha descrito como una superviviente del abuso sexual y ha contado a periodistas que recibe continuos mensajes de odio, amenazas de violación y de muerte que a menudo le son entregadas en persona en lugares públicos. Lo relaciona inequívocamente con sus actividades políticas y decisiones profesionales. En 2018 estaba completamente segura de que acabaría muerta, afirma.

Ese fue el año en que concedió una entrevista de televisión en horario de máxima audiencia sobre sus acusaciones contra el entonces presidente Donald Trump. En 2018, «vivía sola con el miedo a ser asesinada para garantizar mi silencio», dijo. Un pensamiento impactante para una mujer que vive en una sociedad moderna, democrática y cívica. [21] Aunque sus temores hayan disminuido desde entonces, Daniels sigue siendo una figura controvertida en la política y la cultura

estadounidense. Su trabajo como bruja es un éxito y calcula que ofreció unas trescientas lecturas de tarot en 2022 por un precio de 150 dólares cada una. Esto la convierte en una figura odiada por algunos y tiene como consecuencia el insulto y la burla en las redes cada vez que habla o escribe algo nuevo acerca de su vida. Sin embargo, «no me avergüenzo y no voy a dejar que me intimiden», dice Stormy; una frase que se ha convertido en una especie de eslogan en sus entrevistas.

Las mujeres que defienden sistemas de creencias no patriarcales basados en la naturaleza a menudo son objeto de burla y agravio por su fe en poderes sobrenaturales, su sencilla espiritualidad apegada a la tierra, su abierta sexualidad y su carácter subversivo. En el contexto de la historia de la brujería de este libro, se hace evidente por qué: todas estas son características asociadas desde muy antiguo con las brujas y vistas como muestras de ignorancia, maléficas y vergonzosas. Las mujeres que las poseen han sido demonizadas a lo largo de la historia desde la Edad Media, de Helena Scheuberin a Stormy Daniels. [22]

Epílogo

Entonces, ¿qué es una bruja hoy?

La brujería sigue estando criminalizada en múltiples naciones y cuasi Estados. En Guatemala, los curanderos tradicionales se han convertido en objetivo de los cazadores de brujas: varios fueron asesinados en 2020 y 2021. Cuando el dictador militar de Indonesia, el presidente Suharto, dimitió en 1998, los sospechosos de brujería eran acuchillados hasta la muerte en las calles. En Nepal, durante la guerra civil de 1996-2006, los golpeaban o quemaban hasta morir. [1] El Estado Islámico/Daesh decapita a los sospechosos de brujería —incluidos quienes ejercen la homeopatía o la acupuntura—, una práctica que también es común en Arabia Saudí. [2] En Europa, niños de ascendencia africana han muerto trágicamente a manos de sus propias familias y congregaciones religiosas, a menudo durante exorcismos para expulsar el «espíritu de la brujería». En el año 2000, Victoria Climbié, que había llegado a Gran Bretaña desde Costa de Marfil, fue asesinada en Londres y murió a causa de hipotermia, malnutrición y fallo multiorgánico maniatada en una bañera sin comida ni agua, después de ser golpeada con martillos y cadenas y sufrir quemaduras y cortes. [3] En este contexto global, resulta aún más repulsivo que Donald Trump se presente a sí mismo como una bruja y aún más terrorífico que adversarias suyas como Stormy Daniels, Nancy Pelosi y Hillary Clinton sean acusadas de brujería tanto metafórica como literalmente.

En nuestro viaje de siete siglos por la historia de los juicios de bruja hemos visto que se puede acusar verosímilmente de brujería a:

– mujeres,

o

– personas acusadas de transgresión sexual según la definición del

lugar y la época,

– personas pobres en términos relativos o absolutos,

– personas indígenas percibidas en conflicto con un régimen colonial,

– personas discapacitadas, vulnerables o enfermas,

– personas que afirman poseer algún conocimiento o poder no autorizado, sobre todo religioso o medicinal,

– personas percibidas como políticamente subversivas.

A veces los cazadores de brujas comparten características con las propias brujas y son acusados ellos mismos de transgresión sexual, conocimiento religioso no autorizado o subversión política. La mayoría de los cazadores de brujas no son simples villanos y, al igual que las personas acusadas de brujería, se hallan al margen de la norma social. Pero lo que está claro es que el de varón heterosexual, rico, blanco y sin discapacidad en lo más alto de la jerarquía eclesiástica no es el perfil habitual de la bruja: es el del cazador de brujas. Lo más probable es que la bruja sea un migrante, una activista feminista, un pagano, un niño maltratado, una madre soltera que vive en la pobreza, una mujer política o una trabajadora sexual.

Los trece juicios de este libro nos han mostrado que el juicio de bruja fue una herramienta diseñada por los demonólogos para dañar y silenciar a los que se percibían como enemigos, una manera literal de etiquetar a grupos marginalizados como demoníacos con el propósito de perseguirlos. Los acusados simbolizaban sus temores, y a ellos se les atribuían todas las cualidades malignas imaginables. Nosotros hemos heredado ese pensamiento binario y demonológico para crear una demonización metafórica que hoy actúa a través del prejuicio, la teoría de la conspiración y el chivo expiatorio. Pero la demonología también se ha tergiversado y transformado a lo largo de la historia hasta llegar a borrar en la actualidad los límites entre bruja y cazador de bruja. Estos trece juicios nos enseñan a encontrar la diferencia.

¿Qué podemos hacer? Informarnos sobre el trabajo de organizaciones que defienden a las personas acusadas de brujería por todo el mundo y considerar apoyarlas. Ver documentales sobre campamentos de brujas y niños brujos y hablar de ellos. Leer novelas y

obras teatrales sobre brujería y amplificar así las voces de sus autores. Tomar nota de en qué momentos se llama «brujas» a mujeres políticas y activistas —incluso como broma, pero, sobre todo, como insulto— y pensar por qué eso sigue sucediendo. Hacer lo posible por discernir entre hecho y ficción y rechazar noticias falsas.

Cuando se nos aliente a culpar a alguien —a atacarlo, despreciarlo, perseguirlo, desterrarlo, demonizarlo—, pensemos si posee alguna de las características de la «bruja» como persona inocente injustamente acusada. ¿Nos recuerda lo que afirman los acusadores alguna acusación hecha por cazadores de brujas? Si es así, ¿cómo desafiar su pensamiento binario, desenmarañar la realidad de la ficción y detener la caza de brujas en la política, en la religión, en la sociedad más amplia, incluso en los tribunales? Para los afortunados, la caza de brujas es solo una metáfora, pero esta historia debería dejar claro cuántas brujas siguen siendo verdaderamente juzgadas todavía.

Agradecimientos

Este libro no podría haberse escrito sin la ayuda de muchas personas y entidades que generosamente han ofrecido su experiencia, creatividad y recursos. Gracias a la Biblioteca de la Universidad de Cambridge; a la Biblioteca de Estudios Africanos de la Universidad de Cambridge; a la Biblioteca Británica; a los Archivos Nacionales del Reino Unido; al Centro de la Familia Booth para Colecciones Especiales (Universidad de Georgetown); a los Archivos de Gloucestershire; a los Archivos de Bristol; a las Colecciones Especiales de la Universidad de Exeter; a la Oficina del Registro de Essex; a los Archivos de Suffolk; a los Archivos Diocesanos Católicos de Nottingham; a *The Antigonish Review* ; a Ancestry.com; a FindMyPast.com y a Liv Helene Willumsen, Peter Sanders, Malcolm Gaskill, Jamie Hampson, Anya Bergman, Mita Choudhury, Victoria Bates, Christopher S. Mackay, Jonathan Barry, Peter Elmer, Tom Killingbeck, Neil Wiffen, Scott Taylor, Annie-Rose Grant, Jennifer Skinner, Harry Bennett, Joanna Swainson, Fran Jessop, Kat Ailes, Sarah Levitt, Sally Howe, Kerri Sharp y todas las personas que me han alentado en este viaje.

Notas

Prólogo: ¿Qué es una bruja?

1 Norman Cohn, *Europe's Inner Demons* (Brighton: Sussex University Press, 1975); R. I. Moore, *The Formation of a Persecuting Society* (Oxford: Blackwell, 1987).

2 Ronald Hutton, *The Witch* (New Haven y Londres: Yale University Press, 2017), 168-79; Stuart Clark, *Thinking with Demons* (Oxford: Clarendon Press, 1997); Michael Bailey, *Battling Demons* (Filadelfia: Penn State Press, 2002).

3 Lyndal Roper, *Oedipus and the Devil* (Londres: Routledge, 1994); Marion Gibson, *Reading Witches* (Londres: Routledge, 1999); Laura Kounine, *Imagining the Witch* (Oxford: Oxford University Press, 2018).

4 Marion Gibson, *Early Modern Witches* (Londres: Routledge, 2000); Malcolm Gaskill, *Witchfinders* (Londres: John Murray, 2006).

5 Keith Thomas, *Religion and the Decline of Magic* (Londres: Peregrine, 1971); Bengt Ankarloo y Gustav Henningsen, *Early Modern European Witchcraft* (Oxford: Clarendon Press, 1990); Jonathan Barry, Marianne Hester y Gareth Roberts (eds.), *Witchcraft in Early Modern Europe* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996); Diane Purkiss, *The Witch in History* (Londres: Routledge, 1996); Lyndal Roper, *Witch Craze* (New Haven: Yale University Press, 2006). Barbara Ehrenreich y Deirdre English, *Witches* , *Midwives and Nurses* (Nueva York: Feminist Press CUNY, 1973) y Silvia Federici, *Caliban and the Witch* (Brooklyn: Autonomedia, 2004) exageran los argumentos, pero sus puntos de vista son interesantes. Para estadísticas, Julian Goodacre, *The European Witch-Hunt* (Londres: Routledge, 2016) 267-9.

6 Ian Bostridge, *Witchcraft and Its Transformations c. 1650-c. 1750* (Oxford: Oxford University Press, 1997); Joseph Crawford, *Gothic Fiction and the Invention of Terrorism* (Londres: Bloomsbury, 2013), 93-4, 107.

7 Importantes influencias: Hallie Rubenhold, *The Five* (Londres: Doubleday, 2019); Marisa J. Fuentes, *Dispossessed Lives* (Filadelfia: University of Pennsylvania Press, 2016); Saidiya V. Hartman, *Scenes of Subjection* (Oxford: Oxford University Press, 1997); Hazel Carby, *Imperial Intimacies* (Londres y Nueva York: Verso, 2019); Sonja Boon, *What the Oceans Remember* (Waterloo, ON: Wilfrid Laurier University Press, 2019) y «Creative Histories: Vulnerability, Emotions and the Undoing of the Self» (2017) en https://storyingthepast.wordpress.com/2017/10/06/creative-historiesvulnerability-emotions-and-the-undoing-of-the-self-by-sonja-boon/.

Capítulo 1. El juicio de Helena Scheuberin: Un demonólogo martillo de las brujas

1 Hutton, *Witch* , 168-79; Bailey trata las deudas de Heinrich con Johannes Nider en particular.

2 Heinrich Kramer, *Malleus Maleficarum* (ed. y trad.). Christopher S. Mackay, *The Hammer of Witches* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), 277-8.

3 Christopher S. Mackay, *An Unusual Inquisition* (Leiden: Brill, 2020), 171; Kramer, 364.

4 Mackay, 204, 167; Hartmann Ammann, «Der Innsbrucker Hexenprozess von 1485», *Zeitschrift des Ferdinandeums für Tirol und Vorarlberg* 3:34 (1890), 38.

5 Mackay, 166-70, 199; Ammann, 37.

6 Eric Wilson, «Institoris at Innsbruck: Heinrich Institoris, the Summis Desiderantes and the Brixen Witch-Trial of 1485» en Bob Scribner y Trevor Johnson (eds.), *Popular Religion in Germany and Central Europe 14001800* (Basingstoke: Macmillan, 1996), 92; Kramer, 361-2, 364; Ammann, 38.

7 Kramer, 361-2; Ammann, 5, 25; Manfred Tschaikner, «Der Innsbrucker Hexenprozess von 1485 und die Gegner des Inquisitors Heinrich Kramer», *Tiroler Heimat* 82 (2018), 201-2, 214, 217.

8 Mackay, 197; Hans Peter Broedel, *The Malleus Maleficarum and the Construction of Witchcraft* (Mánchester: Manchester University Press, 2004), 1-2.

9 Mackay, 197; Ammann, 40.

10 Mackay, 197-8, 172; Ammann, 35-6.

11 Kramer, 503; Mackay, 118-19, 136, 198; Ammann, 40.

12 Mackay, 197-9; Ammann, 20.

13 Broedel, 12-13.

14 Broedel, 11-12.

15 Mackay, 196; Ammann, 39.

16 Kramer, 164-7, 169.

17 Mackay, 197; Ammann, 39.

18 Kramer, 279; Mackay, 200; Ammann, 42.

19 Mackay, 150-1, 152-6, 161; Ammann, 11, 13, 15-16, 19-20, 23, 34, 43-52, 59-62.

20 Purkiss; Deborah Willis, *Malevolent Nurture* (Ithaca y Londres: Cornell University Press, 2005).

21 Mackay, 155-9, 170, 163, 145-6.

22 Mackay, 204; Ammann, 35.

23 Kramer, 517-21; Mackay, 204-5; Ammann, 66-7; Tschaikner, 207-9.

24 Mackay, 205-8; Ammann, 68-9.

25 Mackay, 208-9; Ammann, 69-70.

26 Mackay, 209-14; Ammann, 70-2.

27 Mackay, 216-21.

28 Sydney Anglo, «Evident Authority and Authoritative Evidence: The *Malleus Maleficarum* » en Anglo (ed.), *The Damned Art* (Londres: Routledge y Kegan Paul, 1977), 14-18; J. A. Sharpe, *Instruments of Darkness* (Londres: Hamish Hamilton, 1996), 21-2; *Formicarius* se escribió en la década de 1430; *Daemonomanie* en la de 1580.

29 Kramer, 165-70, 385, 514, 530, 212, 366.

Capítulo 2. El juicio de las brujas de North Berwick: Un rey entusiasta de la demonología

1 Clark, 684-726.

2 Michael B. Young, «James VI and I: Time for a Reconsideration?», *Journal of British Studies* 51:3 (2012), 540-67.

3 Louise Nyholm Kallestrup, *Agents of Witchcraft in Early Modern Italy and Denmark* (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2015), 35-6, 47.

4 Amy L. Juhala, «The Household and Court of James VI of Scotland», tesis doctoral, Universidad de Edimburgo, 2000, 52.

5 Louise Nyholm Kallestrup, «Kind in Words and Deeds but False in Their Hearts: Fear of Evil Conspiracy in Late Sixteenth-Century Denmark» en Jonathan Barry, Owen Davies y Cornelie Usborne (eds.), *Cultures of Witchcraft in Europe from the Middle Ages to the Present* (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2018), 137-53, 139-42.

6 *The True Lawe of Free Monarchies* (Edimburgo, 1598), B2v-B3, D-Dv; *Basilikon Doron* (Edimburgo, 1599), B3.

7 *True Lawe* , C2v, C3v; Anna Groundwater, «The Chasm Between James VI and I's Vision of the Orderly Middle Shires» y «Wicket Scottish Borderers Between 1587 and 1625», *Renaissance and Reformation* 30:4 (2007), 105-32, 122.

8 Julian Goodare, «The Scottish Witchcraft Act», *Church History 74:1* (2005), 39-67; P. G. Maxwell-Stuart, *Satan's Conspiracy: Magic and Witchcraft in Sixteenth-Century Scotland* (East Linton: Tuckwell Press, 2001), 57-60; «Anentis Witchcraft» en https://statutes.org.uk/site/the-statutes/scottish-laws/1563-mary-c-73-anentis-witchcraft/.

9 P. M'Neill, *Tranent and Its Surroundings* (Edimburgo, Glasgow, Tranent: John Menzies/Peter M'Neill, 1884), 3-4, 15, 104; Lawrence Normand and Gareth Roberts (eds.), *Witchcraft in Early Modern Scotland* (Exeter: University of Exeter Press, 2000), 139, 152, 153, 243.

10 *Newes from Scotland* (Londres, 1591) en Normand y Roberts (eds.) 311.

11 Normand y Roberts (eds.), 143, 145, 233-5; National Archives of Scotland PA2/38 f.181-97v.

12 Normand y Roberts (eds.), 242.

13 Normand y Roberts (eds.), 184, 136-7.

14 Normand y Roberts (eds.), 87-103, 185; *Newes* en Normand y Roberts (eds.), 315, 324.

15 Normand y Roberts (eds.), 192.

16 Normand y Roberts (eds.), 144, 152; *Newes* en Normand y Roberts (eds.), 148, 316.

17 Normand y Roberts (eds.), 145, 198, 174, 312, 314, 255-6.

18 Normand y Roberts (eds.), 244; *Newes* en Normand y Robert (eds.), 315.

19 Normand y Roberts (eds.), 159, 173, 136, 267-77.

20 *Newes* en Normand y Roberts (eds.), 249, 313; Normand y Roberts (eds.), 187.

21 Bessie también es llamada Brown («Brunn, su hija [de Agnes]») y Bessie Thompson. A Anny también se la conoció como Thompson, nombre de soltera o que adoptó tras un matrimonio anterior; Normand y Roberts (eds.), 184, 199, 244, 224-30.

22 Normand y Roberts (eds.), 197.

23 *Daemonologie* (Edimburgo, 1597), reimpresa en Londres, 1603.

24 *Newes* en Normand y Roberts (eds.), 315.

Capítulo 3. El juicio de las brujas de Vardø: La demonología en los confines de la Europa colonial

1 Liv Helene Willumsen, *Witches of the North* (Leiden y Boston: Brill, 2013), 223, 226; Rune Blix Hagen, «Female Witches and Sámi Sorcerers in the Witch Trials of Arctic Norway (1593-1695)», *Arv Nordic Yearbook of Folklore* 62 (2006), 123-4.

2 Willumsen, *Witches* , 246.

3 Liv Helene Willumsen, «Exporting the Devil Across the North Sea: John Cunningham and the Finnmark Witch-Hunt» en Julian Goodare (ed.), *Scottish Witches and Witch-Hunters* (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2013), 50-2; Samuel Purchas, *Hakluytus Posthumus or Purchas His Pilgrimes* (Glasgow: James MacLehose and Sons, 1906), vol. XIV, 322-4, 326, 335, 347.

4 Liv Helene Willumsen, *Steilneset* , traducido por Katjana Edwardsen (Varanger: Norwegian Public Roads Administration and Varanger Museum, 2011), 11-12.

5 Willumsen, «Exporting», 55.

6 Christian Meriot, «The Saami Peoples from the Time of the Voyage of Ottar to Thomas von Westen», *Arctic* 37:4 (1984), 373.

7 Willumsen, *Witches* , 304-15, 260; Ellen Alm, «So What Is "Gand" Sorcery - Really?», *Gemini* (2018) en https://gemini.no/2018/02/hva-eregentlig-gand/; Meriot, 374.

8 Liv Helene Willumsen (ed.), *The Witchcraft Trials in Finnmark* , *Northern Norway* , trad. de Katjana Edwardsen (Bergen: Skald, 2010), 11-12, 22-6; Per Einar Sparboe y Rune Blix Hagen (ed. y trad. Hans Hanssen Lilienskiold), *Trolldom og Ugudelighet* (Tromsø: Universitetbiblioteket, 1998), 68-73, 74-6.

9 Willumsen (ed.), 22-6; Sparboe y Hagen (eds.), 74-6.

10 Willumsen (ed.), 26.

11 Anneli Jonsson, «Sámi Goat Cheese» en fondazioneslowfood.com

12 Willumsen (ed.), 31-3; Sparboe y Hagen (eds.), 96-8, 90-2, 98-100.

13 Sparboe y Hagen (eds.), 76-96; Knut Hansvold, «The Northern Norwegian Boat Museum Takes You Back to the Region's Rustic Routes» en https://nordnorge.com/en/artikkel/the-northern-norwegian-boatmuseum-kes-you-back-to-the-regions-rustic-routes/.

14 Willumsen, «Exporting», 64n.18; Sparboe y Hagen (eds.), 74-5, 92-6.

15 Willumsen (ed.), 27-9.

16 Willumsen (ed.), 27-31.

17 Willumsen, «Exporting», 59-60; Purchas, 318.

18 Willumsen (ed.), 27-31; Sparboe y Hagen (eds.), 90-2, 94.

19 Willumsen (ed.), 54-5; Jens V. Johansen, «To Beat a Glass Drum: The Transmission of Popular Notions of Demonology in Denmark and Germany» en Julian Goodare, Rita Voltmer y Liv Helene Willumsen, *Demonology and Witch-Hunting in Early Modern Europe* (Londres: Routledge, 2020), 233-42.

20 Rune Blix Hagen, «Sámi Shamanism: The Arctic Dimension», *Magic, Ritual and Witchcraft* 1:2 (2006), 227-33; Willumsen (ed.), 377-96.

Capítulo 4. El juicio de Joan Wright: La magia práctica y la primera bruja de América

1 E. Millicent Sowerby, *The Catalogue of the Library of Thomas Jefferson* (Washington: Biblioteca del Congreso, 1952-1959), vol. 2, 352-3; MS «Virginia General Court 1622-29, Cases,

with Minutes», vol. 15, https://www. loc.gov/item/mtjbib026596/; Colonial Williamsburg Foundation, *A Study of Taverns of Virginia in the 18th Century* (Williamsburg, 1990); https://research.colonialwilliamsburg.org/DigitalLibrary/view/index.cfm?doc=R esearchReports%5CRR0164.xml#refn3; Jefferson, cartas a John Daly Burke, 1 de junio de 1805, y a George Wythe, 16 de enero de 1796, https:// www.loc.gov/collections/thomas-jefferson-papers/articles-and-essays/ virginia; https://www.monticello.org/site/research-and-collections/eyeglasses.

2 Ruth Goodman, *How to Be a Tudor* (Londres: Penguin, 2015), 175-81.

3 Marion Gibson, *Witchcraft: The Basics* (Londres: Routledge, 2018), 26-7.

4 H. R. McIlwaine (ed.), *Minutes of the Council and General Court of Colonial Virginia* (Richmond: Library of Virginia, 1924), 112.

5 McIlwaine (ed.), 112; «Virginia General Court», 288-9, 295; W. W., *A True and Just Recorde* (Londres, 1582), 2A7v, E3; Marion Gibson, *The Witches of St Osyth* (Cambridge: Cambridge University Press, 2022), 37, 151.

6 Nell Marion Nugent, *Cavaliers and Pioneers* (Richmond: Virginia Land Office, 1934), vol. 1: xxix, 53-4; Avery E. Kolb, «Early Passengers to Virginia», *Virginia Magazine of History and Biography* 88:4 (1980), 413; W. G. Stanard, «Abstracts of Virginia Land Patents», Virginia Historical Magazine 1:1 a 8:2 (1893-1900), 1:4441, 5:194.

7 Jacob Heffelfinger, *Kecoughtan Old and New* (Hampton, VA: Houston, 1910), 4-7.

8 John Camden Hotten, *The Original Lists of Persons of Quality* (Londres, 1874), 183, 261; Stanard, 1:4441; 1:3311; Martha McCartney, *Documentary History of Jamestown Island* , vol. 3 (Williamsburg, VA: National Park Service, 2000), 51, 406.

9 Hotten, 261-2; *Stanard* , vol. 2, 79; McIlwaine, ed., 22-4, 82, 101; A. W. Welch, «Law and the Making of Slavery in Colonial Virginia», *Ethnic Studies Review* 27:1 (2004), 1-22, 2.

10 Hotten, 209; McIlwaine (ed.), 14, 19, 44, 61-3, 85, 93. Jane es defendida por Isabella Perry en el testimonio ante el Tribunal General; posteriormente Isabella acusó a Joan el 23 de mayo de mayo 1625 («Virginia General Court», 147; McIlwaine (ed.), 62); McCartney, 406.

11 McIlwaine (ed.), 104-5, 114, 119; McCartney, 200.

12 I James I c. 12 en https://statutes.org.uk/site/the-statutes/seventeenth-century/1604-1-james-1-c-12-an-act-against-witchcraft/.

13 Stanard, 1:2191, 450-1; McCartney, 200; McIlwaine (ed.), 58.

14 Stanard, 2:170-1; 7:2193.

15 Stanard, 2:3181-2; 4:4423, 426; 7:170; McCartney, 135; McIlwaine, (ed.), 81, 96.

16 Stanard, 3:4402; William Armstrong Crozier, *Virginia County Records,* vol. 6, parte 1 (marzo 1909), 31.

17 Stanard, 1:3310; 6:2185; McCartney, 279; McIlwaine (ed.), 76.

18 Hotten, 232, 270; McCartney, 17, 35, 131; Stanard, 451-2; McCartney, 129-31, 259; McIlwaine (ed.), 113.

19 Stanard, 1:184-6, 88-9; 1:4450; Hotten, 157-8; McCartney, 104, 287-9, 387-8, 411-15.

20 James Sharpe, *The Bewitching of Anne Gunter* (Londres: Profile, 1999).

21 McIlwaine (ed.), 113-14, 4-5, 78, 93, 15-17, 142; Renée Celeste, «Forty Lashes: The Comparison of Court Punishments in Early Modern England and Colonial Virginia», tesis doctoral, Texas Tech University, 2014, 101-2, 113-14.

22 McCartney, 138 (Study Unit 3, Tract E), 341, 406.

Capítulo 5. El juicio de Bess Clarke: Discapacidad y familias demoníacas durante la Revolución inglesa

1 Essex Record Office D/P 343/1/1; D/DA T212, T218; Gaskill, *Witchfinders* , 9-27; Frances Timbers, «*Witches* Sect or Prayer Meeting? Matthew Hopkins Revisited», *Women's History Review* 17:1 (2008), 21-37; Peter Elmer, «East Anglia and the Hopkins Trials 1645-1647» en https://practitioners. exeter.ac.uk/wp-content/uploads/2014/11/Eastanglianwitchtrialappendix2.pdf 27; Helen Barrell, «Mistley and the Witchfinder» (2015) y «The Witchfinder General» (2017) en https://essexandsuffolksurnames. co.uk/mistley-and-the-witchfinder/ y https://www.freeukgenealogy. org.uk/news/2017/10/25/halloween-special-guest-post/; Philip Cunningham, «The Witch Finder's Step Sister» en www.manningtree-museum.org.uk.

2 ERO D/P 343/1/1, D/DA T218, D/DA T223, D/DHw Q1, D/DHw M72; Gaskill, *Witchfinders* , 41.

3 ERO D/P 343/1/1; Gaskill, *Witchfinders* , 38, 41; John Stearne, *A Confirmation and Discovery of Witch-Craft* (Londres, 1648), 14-15; Malcolm Gaskill (ed.), *The Matthew Hopkins Trials* (Londres: Pickering and Chatto, 2003).

4 H. F., *A True and Exact Relation* (Londres, 1645) en Gaskill (ed.), 11; ERO D/P 343/1/1; National Archives ASSI 35/62/1-35/86/1 (6 de marzo de 1620-17 de julio de 1645).

5 Michael Sachs, Jörg Bojunga y Albrecht Encke, «Historical Evolution of Limb Amputation», *World Journal of Surgery* 23 (1999), 1088-93; Eric Gruber von Arni y Andrew Hopper, «Battle-Scarred: Surgery, Medicine and Military Welfare During the British Civil Wars» en http://www.nationalcivilwarcentre.com/media/civilwarcentre/Battle-scarred%20NCWC%; Alanna Skuse, Surgery and Selfhood in Early Modern England (Cambridge: Cambridge University Press, 2021), 5, 87-93, 108.

6 Ronald Holmes, *Witchcraft in British History* (Londres: Frederick Muller, 1974), 134; Sharpe, *Instruments* , 128; ERO D/P 343/1/1, D/P 173/1/1; H.F., 16.

7 Matthew Hopkins, *The Discovery of Witches* (Londres, 1645), 2, 4, 6; H.F., 11-13; Stearne, 322.

8 ERO D/DCm T99, D/DHw T59, D/DHw M73; Stearne, 17-18; Hopkins, 3, 5, 6; H. F., 2-3.

9 Stearne, «To the Reader», 13-15; H. F., 2-3, 13; Elmer, 28; Hopkins, 5.

10 H. F., 2; Stearne, 15.

11 Stearne, 15, 322, 353; H. F., 2-3, 12, 13, 16; ERO D/DHw M72, D/ DHw M66.

12 George Gifford, *A Dialogue Concerning Witches and Witchcrafts* (Londres, 1593), iv; ERO D/DHw T55, D/DHw M29; Stearne, 38-9.

13 Gaskill, *Witchfinders* , 37-8; ASSI 35/81/1, 35/82/2.

14 Timbers; H. F., 12, 17, 20-1; Stearne, 39.

15 H. F., 19; ERO D/DHw T120, D/DHw M72, D/DQs 4.

16 H. F., 20.

17 H. F., 24-5.

18 NA ASSI 35/86/1; Gaskill, *Witchfinders* , 123-7; Gibson, *St Osyth* , capítulo seis.

19 ERO D/Hw M72, D/DHw M29.

20 NA ASSI 35/86/1; Elmer, «East Anglia»; Stearne, 11.

21 Hopkins, 1, 6.

22 Hopkins, 3, 10; ERO D/DRc B10; John Gaule, *Select Cases of Conscience Touching*

Witches and Witchcraft (Londres, 1646), A3-A4; Stearne, 60-1.

Capítulo 6. El juicio de Tatabe: Esclavitud y supervivencia en la frontera de Salem

1 Elaine G. Breslaw, *Tituba, Reluctant Witch of Salem* (Nueva York: New York University Press, 1997), 12-14, 24-5; Chadwick Hansen, «The Metamorphosis of Tituba», *New England Quarterly* 47:1 (1974), 3-12; *Salem Witchcraft Trials* en https://salem.lib.virginia.edu/home.html: Essex County Court Archives ECCA1163, Massachusetts Archives, 135:20, 31, Judicial Archives Boston, Superior Court of Judicature, 7-8.

2 Andrés Reséndez, *The Other Slavery* (2016; Nueva York: Mariner, 2017); «An American Secret» (20 de noviembre de 2017) en https://www. npr.org/2017/11/20/565410514/an-american-secret-the-untold-story-ofnative-american-enslavement; Breslaw, 13-14; Bernard Rosenthal, *Salem Story* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), 13.

3 Breslaw, 6-8, 13-18.

4 Larry Gragg, *A Quest for Security* (Nueva York y Westport: Greenwood, 1990), 68; Breslaw, 3-8.

5 William Rawlin, *The Laws of Barbados* (Londres, 1699), 155.

6 Jacob Eliezer Pomerantz, «Building the Bridge: Labour and Governance in Seventeenth-Century Bridgetown, Barbados», tesis doctoral, University of Pittsburgh, 2021, 22-3, 56, 142; Fuentes, 19-26, 30-3, 37-41.

7 Sue Appleby, *The Cornish in the Caribbean* (Market Harborough: Troubador, 2019), 134; Breslaw, 21-3, 54.

8 Gragg, 2-9, 13-16, 72-3; Breslaw, 58-61; Richard Ford, «A New Map of the Island of Barbadoes» (c. 1675-1680), John Carter Brown Library, 8189-32 en https://jcb.lunaimaging.com/luna/servlet/detail/ JCBMAPS~1~1~1133~100880001:A-New-Map-of-the-Island-of-Barbadoe.

9 https://salem.lib.virginia.edu/home.html: Biblioteca Pública de Nueva York NYPL04B; Gragg, 32, 34, 46-9, 50-1; Emerson Baker, *A Storm of Witchcraf* t (Oxford: Oxford University Press, 2015), 43, 53-5; Richard B. Trask, *The Devil Hath Been Raised* (Danvers: Yeoman, 1992), 111.

10 Danvers Library, Salem Church Records: https://www.danverslibrary.org/archive/wp-content/uploads/2015/09/ChurchRecords_020. jpg; Breslaw, 78-87; Baker, 87-9.

11 Mary Beth Norton, *In the Devil's Snare* (Nueva York: Alfred A. Knopf, 2002), 5, 21, 48-50, 86-111; https://salem.lib.virginia.edu/home.html: NYPL03A-B.

12 Danvers Library, Salem Church Records: https://www.danverslibrary. org/archive/wp-content/uploads/2015/09/ChurchRecords_020.jpg; https://www.danverslibrary.org/archive/wp-content/uploads/2015/09/ ChurchRecords_021.jpg; John Hale, *A Modest Enquiry into the Nature of Witchcraft* (Boston, 1702), 23-4; Rosenthal, 25-7.

13 https://salem.lib.virginia.edu/home.html: NYPL03B; Norton, 21-7, 56-7.

14 https://salem.lib.virginia.edu/home.html: Massachusetts Historical Society, 16b, 23b, 37a; Norton, 58-9; Rosenthal, 13.

15 https://salem.lib.virginia.edu/home.html: ECCA1033, 1034, 2131; algunos testimonios contienen inglés estándar; este (de Jonathan Corwin) parece recogido palabra por palabra.

16 https://salem.lib.virginia.edu/home.html: ECCA1033, 1034, 2131, 1016.

17 https://salem.lib.virginia.edu/home.html: ECCA1015, 1016, 1017, 1018, 1021.

18 https://salem.lib.virginia.edu/home.html: ECCA1013, 1029; NYPL03A-B. Hathorne dice que el registro fue posterior a su interrogatorio, pero este ya se había realizado en NYPL03B.

19 https://salem.lib.virginia.edu/home.html: ECCA1034, 1032, 1007; NYPL05.

20 https://salem.lib.virginia.edu/home.html: NYPL04B.

21 https://salem.lib.virginia.edu/home.html: Massachusetts Supreme Judicial Court Archives: Suffolk, 31-2:2760.

22 https://salem.lib.virginia.edu/home.html: ECCA1008, 2130, 1013, Massachusetts Archives, 135:24, Massachusetts Archives Judicial, J01-4.

23 https://salem.lib.virginia.edu/home.html: Massachusetts Supreme Judicial Court Archives: Suffolk, 31-2:2760.

24 Danvers Library, Salem Church Records: https://www.danverslibrary.org/archive/wp-content/uploads/2015/09/ChurchRecords_025.jpg; https://www.danverslibrary.org/archive/wp-content/uploads/2015/09/ChurchRecords_026.jpg; https://www.danverslibrary. org/archive/wp-content/uploads/2015/09/ChurchRecords_041.jpg; Baker, 9, 229-32, 255; Norton, 290-2.

25 https://salem.lib.virginia.edu/home.html: Massachusetts Historical Society «Restitution Document» sin fecha; Norton, 408.

26 https://salem.lib.virginia.edu/home.html: ECCA2140, 2141, 2143.

Interludio:
De la demonología a la duda

1 Increase Mather, *Cases of Conscience Concerning Evil Spirits* (Boston, 1692); Balthazar Bekker, *De Betoverde Weereld* (Ámsterdam, 1691); Joseph Glanvill, *Saducismus Triumphatus* (Londres, 1682); Thomas; Bostridge.

2 Owen Davies, *Witchcraft, Magic and Culture 1736-1951* (Mánchester: Manchester University Press, 1999) y *America Bewitched* (Oxford: Oxford University Press, 2013).

3 Massimo Introvigne, *Satanism: A Social History* (Leiden: Brill, 2016), 35-43.

4 Brian Levack, «King Louis XIV of France: The Decriminalisation of French Witchcraft» en Levack (ed.), *The Witchcraft Sourcebook* (Londres: Routledge, 2015), 181-3.

5 9 George 2 c. 5 en https://statutes.org.uk/site/the-statutes/eighteenth-century/1735-9-george-2-c-5-the-witchcraft-act/.

Capítulo 7. El juicio de Marie-Catherine Cadière:
Las brujas reinventadas y una revolución francesa

1 http://www.toulon.maville.com (2010); Jason T. Kuznicki, «Sorcery and Publicity: The

Cadière-Girard Scandal of 1730-1731», *French History* 21:3 (2007), 294-5.

2 *A Compleat Translation of the Whole Case of Mary Catherine Cadière* (Londres, 1732), 17-19; Mita Choudhury, *The Wanton Jesuit and the Wayward Saint* (University Park: Pennsylvania State University Press, 2015), 16-19.

3 Cyrille Roumagnac, *L'Arsenal de Toulon* (Stroud: Allan Sutton, 2001); David Hannay, «Toulon», *Encyclopaedia Britannica* (Cambridge: Cambridge University Press 1911), 98-9; Michel Vergé-Franceschi, *Toulon* (París: Tallandier, 2002).

4 Choudhury, 22-5; Jules Michelet, *La Sorcière* , traducido al inglés por A. R. Allinson como *Satanism and Witchcraft* (Londres: Tandem, 1965), 170-1; en español *La bruja* , Madrid, Akal, 2022.

5 Choudhury, 21, 32, 37.

6 *Compleat Translation* , 52; Choudhury, 38; Kuznicki, 295.

7 Choudhury, 39-40.

8 *Compleat Translation* , 26-8, 41, 165; *A Compleat Translation of the Sequel* (Londres, 1732), 50-1; Choudhury, 39-43, 25; Kuznicki, 296-7.

9 *Compleat Translation* , 48, 31, 35-9, 128, 37, 144-6; Choudhury, 49-56, 63-4, 70-1; *Memoirs of Miss Mary-Catherine Cadière* (Londres, 1731), 10.

10 *Compleat Translation* , 22, 47, 19, 25, 30, 58-9; Marcos 5:1-20, Mateo 8.2834, Lucas 8:26-39; Choudhury, 53, 71; Kuznicki, 297-8.

11 Kuznicki, 301-4; Choudhury, 53, 56-7, 59-61, 4, 108-9; Colin Haydon, «Anti-Catholicism and Obscene Literature: *The Case of Mrs. Mary Catharine Cadière* and Its Context», *Studies in Church History* 48 (2012), 202-18; *A Defence of F. John Baptist Girard* , partes 1-3 (Londres, 1731).

12 *Compleat Translation* , 43, 155-6; Choudhury, 75-7, 110.

13 *Compleat Translation* , 60-1, 65-9, 75; Choudhury, 78-81; *The Tryal of Father John-Baptist Girard* (Londres, 1732), 39.

14 *Compleat Translation* , 66-7, 73, 98-135; *Tryal* , 34; Choudhury, 90-5, 97-8.

15 Choudhury, 110, 115: *sorcier/ère* significa «hechicero/a» y «bruja».

16 *Compleat Translation* , 115, 128; *Tryal* , 40; Sequel, 14; Choudhury, 11521.

17 *Compleat Translation* , 214; *Tryal* , 47; Choudhury, 113-69; Kuznicki, 304, 307, 311. Algunas historias pretenden ser de Marie-Catherine, pero repiten material ya publicado.

18 Michelet, 173, 179; Jennifer Airey, «Cult: The Case of Marie-Catherine Cadière», *Studies in Eighteenth-Century Literature* 48 (2019), 257-8.

19 J.-K. Huysmans, *Là-Bas* (trad. Terry Hale), Londres: Penguin, 2001, 18, en español, *Allá lejos* , Madrid, Valdemar, 2002; Linda Orr, «A Sort of History: Michelet's La Sorcière», *Yale French Studies* 59 (1980), 128-9.

Capítulo 8. El juicio de Montague Summers: Satanismo, sexo y renacimiendo de la demonología

1 *Kelly's Directory of Clergy* (Londres, 1909), 1: 990; Parish Register, St Michael, Two Mile Hill 1881, 1891 censo en Ancestry.com; Parish Register, Emmanuel, Clifton, Bristol Archives P.EC/R/2/a; Montague Summers, *Antinous* , ed. de Timothy D'Arch Smith y Edwin Pouncey (1907; Londres: Cecil Woolf, 1995), 11.

2 Montague Summers, *The Galanty Show* (Londres: Cecil Woolf, 1980), 81-5, 33, 59-61, 21; Joseph Jerome (Brocard Sewell), *Montague Summers* (Londres: Cecil Woolf, 1965), 2, 30, 88.

3 Joseph Foster, *Oxford Men and Their Colleges 1880-1892* (Oxford, 1893), 2:583; Summers, *Galanty* , 60-1, 47, 52, 57; Jerome, 5; Victoria Bates, *Sexual Forensics in Victorian and Edwardian England* (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2016), 13; Cambridge University Library GBR/0012/MS Add.9813/ C1/108.

4 Summers, *Antinous* , 15, 19, 33-4, 36-7, 73-4.

5 Introvigne, 145-150.

6 Huysmans, 224-8 y *Là-Bas* , ed. de Montague Summers (Londres: Fortune Press, 1946), 5-10, en español, *Allá lejos* , Madrid, Valdemar, 2002; Simon Heffer (ed.), *Chips Channon: The Diaries 1918-38* (Londres: Hutchinson, 2021), vol. I, 12 de enero de 1928.

7 Gloucestershire Heritage Hub PS/SO/M1/1 y 2, D50091908-1910 y D24301908-1915, Q/SIb7.

8 Bates, 12, 180-1; Arthur Hill (ed.), *Henry Nicholson Ellacombe* (Londres: Country Life/Newnes, 1916), 43-5, 198-215, 53.

9 1911 Census and London Street Directory 1920, NW3, en Ancestry. com; Jerome, 19, 24, 25, 44, 58.

10 Heffer (ed.), vol. 1: 14 y 24 de febrero, 8, 12, 23 y 30 de marzo de 1928.

11 Jerome, xviii, 28, 17.

12 Jerome, xiii, 70-1, 22; 1939 Register; 1891 Census en Ancestry.com.

13 Montague Summers, *The History of Witchcraft* (1926; Londres: Mystic Press, 1988), xiv, 32, 6-7, xvi, I; algunas traducciones fueron obra de E. A. Ashwin.

14 Summers, *History* , 10, 17, 22, 26; Heffer (ed.), 12 enero de 1928.

15 Sybil Thorndike, «Foreword» en Jerome, ix, xv.

16 Andrews Newspaper Index Cards, 1790-1976, 11 de abril de 1950 en Ancestry.com; Gerard P. O'Sullivan, «The Manuscripts of Montague Summers», *Antigonish Review* 159 (2009), 111-31; Frederick Kaigh, *Witchcraft and Magic of Africa* (Londres: Lesley, 1947), 153 y Montague Summers, «Foreword», viii, x-xii.

Capítulo 9. El juicio de John Blymyer: *Pow-wow* y pobreza en Pensilvania

1 Richard F. Weingroff, «From 1916 to 1939: The Federal-State Partnership at Work», *Public Roads* 60:1 (1996) en https://highways.dot.gov/ public-roads/summer-1996/1916-1939-federal-state-partnership-work; Stephen H. Smith. «The Susquehanna Trail as a Ribbon of Concrete», *YorksPast* (7 de noviembre de 2014) en https://yorkblog.com/yorkspast/thesusquehanna-trail-as-a-ribbon-of-concrete/; Arthur H. Lewis, Hex (Nueva York: Trident, 1969), 78-9.

2 Karl Herr, *Hex and Spellwork* (York Beach, ME: Red Wheel/Weiser, 2002), 3.

3 Theda Kenyon, *Witches Still Live* (1929; Londres: Rider, 1931), 13.

4 J. Ross McGinnis, *Trials of Hex* (np: Davis/Trinity, 2000), 214, 205; Lewis, 42-4, 47, 55-7.

5 McGinnis, 6-8, 23-4, 191-2, 213, 402; 1910, 1920 United States Federal Census en Ancestry.com; John George Hohman/Hoffman, *Pow-wows or the Long Lost Friend* (USA, 1820) en https://www.sacred-texts.com/ame/ pow/index.htm; Lewis, 26-9, 62-8.

6 McGinnis, 4; Hohman, «To Remove Bruises and Pains».

7 Patricia A. Cooper, *Once a Cigar Maker* (Urbana: University of Illinois Press, 1987), 288.

8 1870, 1880, 1890, 1900, 1910, 1920 United States Federal Census en Ancestry.com; McGinnis, 317, 25; Lewis, 53-4.

9 McGinnis, 215-20, 226, 104, 252, 282-3, 286; Lewis, 71-82, 84-5.

10 Lewis, 69; McGinnis, 228-30, 234.

11 Cooper, 205-9; Lewis, 20, 23-5, 35, 38-9, 48-50; McGinnis, 155-7, 165, 204, 186; 1900, 1910, 1920 United States Federal Census, «Emanuel Blymire Dies Suddenly at Home near East Prospect», US World War II Draft Registration Card, Pennsylvania Death Certificates 1906-1963 en Ancestry. com; en el documental *Hex Hollow* , realizado con las familias Blymyer/ Blymire y Rehmeyer, sus parientes lo creen culpable (dirección de Shane Free, Freestyle Media, 2015).

12 Lewis, 58-66; McGinnis, 221, 277, 3-21.

13 McGinnis, 65-70, 75-83, 222; Lewis, 96-103.

14 Lewis, 104-5, 120; McGinnis, 93, 95, 105, 173, 181-2, 235-6, 193-6, 208-16.

15 McGinnis, 214-19, 226-9; Lewis, 120-63; Pennsylvania Death Certificates en Ancestry.com.

16 McGinnis, 222-3, 236, 240-3, 259, 277, 292-6, 301-2; Lewis, 164-71; «District Attorney Misled "Hex" Slayer, Is Plea for New Trial», *Daily News* (15 de abril 1929); «Curry Found Guilty; Life Term Is Asked», *Gettysburg Times* (11 de enero de 1929), I en Ancestry.com.

17 Lewis, 176-83; Pennsylvania, US Prison, Reformatory and Workhouse Records 1829-1971, ESP, Bertillion Handbooks; 1940, 1950 United States Federal Census en Ancestry.com; «Boy Sentenced to Life in Hex Death Paroled, *Daily News* (13 de julio de 1939); «Youth in Hex Case Paroled», *Gettysburg Times* (21 de junio de 1939), 4; FindAGrave.com; McGinnis, 363, 375, 377, 399, 404.

18 McGinnis, 220; Pennsylvania, US, Prison … Records 5407; 1930 United States Federal Census, US World War II Draft Registration Card 3352, en Ancestry.com; «John Blymyer, "Hex" Slaying Defendant, 76», *Philadelphia Inquirer* (13 de mayo de 1972), 6.

19 «Witchcraft Trial in America», *Civil and Military Gazette* (Lahore) (5 de enero de 1929), 14; Aberdeen Press and Journal (14 January 1929), 7; «Black Magic», *Evening Star* (Dunedin) (26 de enero de 1929), 5; McGinnis, 160, 274, Philadelphia Record (11 de enero de 1929), n. p.; «Will Prosecute Witch Doctors», *Charleroi Mail* (15 de diciembre de 1928), 5 en Ancestry.com.

20 Owen Davies, *A Supernatural War* (Oxford: Oxford University Press, 2019); Hutton, Triumph, 171-201, 205-52.

Capítulo 10. El juicio de Nellie Duncan: Leyes de brujería y la Segunda Guerra Mundial

1 C. E. Bechhofer Roberts, *The Trial of Mrs Duncan* (Londres: Jarrolds, 1945), 337; Malcolm Gaskill, *Hellish Nell* (Londres: Fourth Estate, 2001), 230; Gena Brealey, *The Two Worlds of Helen Duncan* (Londres: Regency, 1985), 116.

2 1901, 1911 census en ScotlandsPeople.gov.uk.

3 Brealey, 18-19, 24-6, 32-9; Gaskill, *Hellish* , 31-47, 62-3; Marriages, District of Saint Giles, Edinburgh en ScotlandsPeople.gov.uk.

4 Kenneth Macauley, «Birth Control Knowledge in Scotland 19001975», tesis doctoral,

University of Glasgow, 2015, 68, 71, 89-90.

5 Brealey, 42-8; Gaskill, *Hellish* , 64-7, 73.

6 Alex Owen, *The Darkened Room* (Chicago: University of Chicago Press, 1989), 10, 93, 146-7.

7 Brealey, 20-2, 40-2, 48-68; Victoria Duncan, «Secrets of My Second Sight» y «My Clairvoyante Secrets», *People's Journal* (7 de octubre, 21 de octubre, 25 de noviembre de 1933), 24, 24, 22; Gaskill, *Hellish* , 34-9, 72, 154; NA DPP 2/1204; *Parliamentary Debates* 481:24 (Londres: HMSO, 1 de diciembre de 1950), 1464.

8 Macauley, 82; Gaskill, *Hellish* , 330, 332.

9 Brealey; Bechhofer Roberts, 37; Gaskill, *Hellish* , 114; K. M. Goldney, «Mrs Helen Duncan» (9 de mayo de 1957), CUL GBR/0012/MS/SPR/ Mediums Duncan, Mrs. Helen; Victoria Duncan, «Secrets of My Second Sight» (18 de noviembre de 1933), 24.

10 Bechhofer Roberts, 37, 133; Gaskill, *Hellish* , 126-38; Harry Price, *Regurgitation and the Duncan Mediumship* (Londres: National Laboratory of Psychical Research, 1931); CUL GBR/0012/MS/SPR/Mediums Duncan; Manfred Cassirer, *Medium on Trial* (Stansted: PN Publishing, 1996), 16-48.

11 Victoria Duncan, «My Second-Sight Secrets», *People's Journal* (9 de septiembre de 1933), 6-7; (16 de septiembre de 1933), 6; «Secrets of My Second Sight» (7 de octubre de 1933), 24; (14 de octubre de 1933), 25; «My Second-Sight Secrets» (21 de octubre de 1933), 24; (28 de octubre de 1933), 25; (4 de noviembre de 1933), 25; (11 de noviembre de 1933), 25; «Secrets of My Second Sight» (18 de noviembre de 1933), 24; «My Clairvoyante Secrets» (25 de noviembre de 1933), 22; «Saved Man from Committing Terrible Crime» (2 de diciembre de 1933), 23; «My SecondSight Secrets» (9 de diciembre de 1933), 25; «Mending Broken Hearts» (16 de diciembre de 1933).

12 1939 Register EBCQ County Borough of Portsmouth 90/1 en Ancestry.com; Bechhofer Roberts, 51; NA DPP 2/1204, CRIM 1/1581, HO 144/22172; CUL GBR/0012/MS/SPR/Mediums Duncan; «Humbug - Pest», *Daily Mirror* (1 de abril de 1944), n. p.; Phyllis Davies, «A Maid Saw Through Mrs Duncan's Claim to Be a Medium», *Daily Mail* (4 de abril de 1944), n. p.

13 Mass Observation, «Portsmouth 1941», File Report 850; «Portsmouth», Report 606 (marzo de 1941); «Portsmouth Shops and Shopping», Report 876 (septiembre de 1941); «Notes on Air Raids in Portsmouth», Report 271 (junio de 1940); «Public Opinion», Report 1147-8 (marzo de 1942); «I'm Getting Fed Up with Spies», Report 1035 (enero de 1942) y Diary 5049; «Channel Roar», *Hampshire Telegraph and Post* (14 de abril de 1944), 13.

14 Lucinda Moore, «Music and Morale - Lena Ashwell and the Healing Power of Concerts at the Front», *Picturing the Great War* , 18 de julio de 2014 en blog.maryevans.com; Bechhofer Roberts, 18, 337, 141, 153, 159, 208; *Evening News* (4 de septiembre de 1943), 5.

15 Bechhofer Roberts, 36, 109, 232, 238, 280; NA HO 144/22172.

16 1939 Register at Ancestry.com; NA DPP 2/1204, CRIM 1/1581; CUL GBR/0012/MS/SPR/36 Charles Loseby; Bechhofer Roberts, 93, 49-50, 132, 140; «Group of Charlatans Says Counsel», *Evening News* (15 de enero, 29 de febrero de 1944, 1 de mayo de 1943), 5, 4, 5.

17 Bechhofer Roberts, 50, 57, 123, 190, 214, 223-4, 234, 250, 260, 277, 282, 293, 303; Brealey, 124, 130; 1939 Register at Ancestry.com.

18 Bechhofer Roberts, 44, 79, 82, 92, 151, 283; NA DPP 2/1204; Royal Air Force Commands, Halifax II BB324 at http://www.rafcommands.com/ database/serials/details.php?uniq=BB324; NA HO 144/22172; Brealey, 113; Gaskill, Hellish, 176; CUL GBR/0012/MS/SPR/36 Charles Loseby.

19 Bechhofer Roberts, 169, 173, 267, 274; Gaskill, *Hellish* , 243; «Mrs Duncan Breaks Down at the Old Bailey», *Portsmouth Evening News* (29 y 30 de marzo de 1944), 4, 5.

20 UK Navy Lists 1942-1945 at Ancestry.com; Bechhofer Roberts, 53; NA DPP 2/1204, HO 144/22172, CRIM 1/1581.

21 Bechhofer Roberts, 14-15, 53, 64, 127; NA HO 144/22172; George Orwell, «Clink» (1932) en *Decline of the English Murder* (Londres: Penguin, 2009), 1-14.

22 Bechhofer Roberts, 4; NA DPP 2/1204; Gaskill, *Hellish* , 198; CUL GBR/0012/MS/SPR/36 Charles Loseby and Mediums Duncan.

23 NA CRIM 2/256 (6 March), DPP 2/1204; James Morton, «Extraordinary Judgement», *Law Gazette* (27 de octubre de 2014); Peter Cotes, «Obituary: Judge Henry Elam», *Independent* (27 de agosto de 1993), 23; Bechhofer Roberts, 264; Gaskill, *Hellish* , 200-1, 294-5.

24 NA WO 339/14142; sumplemento de *London Gazette* (6 de septiembre de 1915), 8830; Gaskill, *Hellish* , 196-7.

25 *Burke's Peerage* , volumen 3, 3540 en https://www.burkespeerage. com/

26 Bechhofer Roberts, 54-5; B. Abdy Collins, *Mrs Duncan's Trial* (Londres: Psychic Press, 1945).

27 Bechhofer Roberts, 43, 114-15.

28 Bechhofer Roberts, 306, 98-9, 311.

29 Hansard, 9 de abril, 19 de julio, 20, 27 de noviembre de 1919, 4, 11, 19, 27 de febrero de 1920 en http://www.theyworkforyou.com; Fiona Reid, «The Ex-Services Welfare Society and Mentally Wounded Veterans After the Great War», *War in History* 14:3 (2007), 347-71; Bechhofer Roberts, 18, 114-15, 119, 121; CUL GBR/0012/MS/SPR/36; Charles Loseby, *Parliamentary Debates* en https://api.parliament.uk/historic-hansard/ people/captain-charles-loseby/1920.

30 Bechhofer Roberts, 340, 261, 287, 337; Gaskill, *Hellish* , 154-6; NA DPP 2/1204, HO 144/ 22172, «Medium Sentenced for Fraud», *The Times* (4 de abril); «Fake Séances to Cheat War-Bereaved» Charge» (1 de marzo de 1944); «Nine Months' Imprisonment for Medium», *Portsmouth Evening News* (1 de abril de 1944), n. p.; «Medium Weeps and Shouts at Verdict», *News Chronicle* (1 de abril de 1944), n. p.

31 CUL GBR/0012/NS/SPR/36 Charles Loseby and Mediums Duncan.

32 G. H. Bennett, «Women and the Battle of the Atlantic 1939-45» in Angela K. Smith, *Gender and Warfare in the Twentieth Century* (Mánchester: Manchester University Press, 2004), 111-31.

33 Bechhofer Roberts, 23-4, 337; NA HO 144/22172, CRIM 1/1581, 4/1709, DPP 2/1204; Brealey, 118; Gaskill, *Hellish* , 188, 323-4; CUL GBR/0012/MS/SPR/36 Charles Loseby and Mediums Duncan; 1939 Register en Ancestry.com; Gaskill, *Hellish* , 282. Otra historia de seguridad está relacionada con el *HMS Hood* .

34 Brealey, 133-4, 143, 148; Gaskill, *Hellish* , 340; NA HO 144/22172; W. A. E. Jones, «Helen Duncan's Wealth from Seances», *Daily Herald* (4 de abril de 1944); CUL GBR/0012/MS/SPR/Mediums Duncan; *Parliamentary Debates* ; «Helen Duncan was Murdered», *Two Worlds* (26 de enero de 1957), I.

35 NA HO 144/22172; Gaskill, *Hellish* , 199, 258-60; CUL GBR/0012/MS/ SPR/Mediums Duncan.

36 NA HO 144/22172; *Evening News* (26 de agosto de 1943), 5; Maurice Barbanell, «Behind the Scenes in the Helen Duncan Case», *Psychic News* (8 de abril de 1944), 7.

Capítulo 11. El juicio de Bereng Lerotholi y Gabashane Masupha: Asesinato mágico en los últimos tiempos del imperialismo europeo

1 Colin Murray y Peter Sanders, *Medicine Murder in Colonial Lesotho* (Edimburgo: Edinburgh University Press, 2005), 57, 88, 94; «Ritual Murder in Basutoland», *Manchester Guardian* (27 de agosto de 1948), 5; «Witchcraft Murder», *Daily Telegraph* (17 de noviembre de 1948), 5; «Mr. Jones Takes On the Witch Doctors», *Daily Mail* (18 de julio de 1949), 2; Frederic D. Ellenberger, *History of the Basuto* (Londres: Caxton, 1912), 231-3.

2 Ellenberger, *History* , 249, 259-60, 267: Elizabeth A. Eldredge, «Land, Politics and Censorship: The Historiography of Nineteenth-Century Lesotho», *History in Africa* 15 (1988), 191-209; Hugh Ashton, «Ritual Murder in Basutoland» en NA DO 119/1377.

3 NA DO 35/1177; «Woman Chief to Die for «Witch» Murder», *Daily Mirror* , 8 y «Mr Jones», *Daily Mail* (27 de agosto de 1948), 2; Lord Wemyss, «Life in the Land of Witchcraft», *Dundee Courier* (12 de octubre de 1949), n. p.; «Death Law in Colonies», *Daily Telegraph* (5 de abril de 1947), 5; Peter Sanders, *Throwing Down White Man* (Pontypool: Merlin, 2011), 11.

4 «Seeiso Amelia 'Matsaba Mantšebo», *Dictionary of African Biography* , ed. de Henry Louis Gates, Emmanual Akyeampong y Steven J. Niven (Oxford: Oxford University Press, 2011), 320; Elizabeth Eldredge, *Power in Colonial Africa* (Madison: University of Wisconsin Press, 2007), 191, 202-4, 211-12; Murray y Sanders, 337-9, 35-6, 95; NA DO 119/1376, DO 35/1177; L. B. B. J. Machobane, *Government and Change in Lesotho 1800-1966* (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 1990), 252.

5 Murray y Sanders, 37. «Basutolandia» designa la unidad administrativa colonial; «basoto» y «Lesoto», el pueblo y la nación moderna, respectivamente.

6 «Queen Dies for Ritual Murder», *Aberdeen Journal* (9 de junio de 1949), n. p.; Scott Rosenberg y Richard F. Weisfelder, *Historical Dictionary of Lesotho* (Lanham, MD: Scarecrow Press, 2013), 302; Peter Sanders, *Last of the Queen's Men* (Johannesburg: Witwatersrand University Press, Morija Museum and Archives, 2000), 131; http://members.iinet.net.au/~royalty/states/africa/lesotho.html; G. I. Jones, «Chiefly Succession in Basutoland» en Jack Goody (ed.), *Succession to High Office* (Cambridge: Cambridge University Press, 1966), 57, 69-70; Sanders, *Throwing* , 18.

7 NA FCO 1168 S197, CUL PS/MED/D/5.2; Murray y Sanders, 32-3, 103-5; Rosenberg y Weisfelder, 163; Sanders, *Last* , 136-44.

8 Rosenberg y Weisfelder, 76-7; Murray y Sanders, 30-3, 440, n.24; NA DO35/1177; «Personalities of the Week: At Home and Abroad», *Illustrated London News* (29 de julio de 1939), 198; Marc Epprecht, *This Matter of Women Is Getting Very Bad* (Pietermaritzburg: University of Natal Press, 2000), 108, 110; CUL PS/MED/D/4; NA DO119/1373.

9 NA DO 35/1177; Murray y Sanders, 48; Machobane, 231-33; «Basuto Appeal to the King», *Manchester Guardian* (10 de noviembre de 1949), 6; Sanders, 48-52.

10 CUL PS/MED/D/5.2, Murray y Sanders, 101, 108-9, 92, 244; G. I. Jones, *Basutoland Medicine Murder* (Londres: HMSO, 1951), 97; NA DO 119/1378, DO 35/4155, 4154; Epprecht, 114; J. A. Gray, «The Land of Moshesh», *South Africa* (noviembre de 1948), 33-4.

11 «Ritual Murder Allegation», *Basutoland News* (3 y 10 de agosto de 1948), 2, I; «Spiritual Danger», «Maseru Murmurings» (10 de agosto de 1948), 2, «Native Medicine Men May Practice - But Not Witch Doctors» (17 de agosto de 1948), 1; Sanders, *Last* , 25.

12 Murray y Sanders, 100-8, 110-11, 114; el sumario completo del juicio sigue perdida: los

Archivos Naciones de Lesoto son inacesibles, pero hay extractos en CUL PS/MED/D/5.1 y otros archivos citados; J. R. Crawford, «The History and Nature of the Judicial System of Botswana, Lesotho and Swaziland - Introduction and the Superior Courts», *South African Law Journal* 86:4 (1969), 478, 87:1 (1970), 77-8; NA DO 119/1372.

13 Murray y Sanders, 101; «Maseru Murmurings», «Ritual Murder Trials», *Basutoland News* (17, 24, 31 agosto de 1948), 2, 1, 1 (7 de septiembre de 1948), 1, 4; «Ritual Murder Charge», «Ritual Murder Case Continued», «Ritual Murder Case» (9, 16, 23 November 1948), 1-2, 1, 1; Lesotho National Archives, 58 en Murray y Sanders, 99-103, 107, 464-5 y NA DO 119/1372, 1374, 1377; Gray, 34.

14 «Tumahole Bereng and Others v the King» (13 January 1949) en https://www.casemine.com/judgement/in/56b4961e607dba348f016d3b; «Bereng Griffith Lerotholi and Others v the King», NA DO 119/1374; «Our London Correspondence: Basutos' Appeal» and «Basutos' Appeal Dismissed», *Manchester Guardian* (22, 26 de julio de 1949), 6, 8; «Ritual Murder», *Times* (8 de febrero de 1949), 3, sin título (16 de febrero de 1949); «Allegation of Ritual Murder», *Basutoland News* (19, 26 de octubre de 1948), 2, 1; DO 119/1376, 1377, 1379, 1383, 4102; Crawford, «History», 80; Murray y Sanders, 109, 248, 264-5; Lambeth Palace Library, Fisher Papers 1949,64.

15 *Afro-American* (3 de agosto de 1949), 5; *New York Age* (13 de agosto de 1949), 25.

16 *Inkululeko* (19 de noviembre de 1949) en CUL PS/MED/D/8; *AfroAmerican* (3 de agosto de 1949), 5; NA DO 119/1379; Jones, *Basutoland* , v, 34; DO 199/1377, 1378, 35/4154, 1177; Eldredge, *Power* , 202-3; PS/ MED/D/3, Murray y Sanders, 126; NA CAB 129/45/17.

Capítulo 12. El juicio de Shula: Brujería en África

1 B. M. Khaketla, *Mosali a Nkhola* , trad. al inglés por Johannes Malefetsane Lenake como *She's to Blame* (Ciudad del Cabo: Oxford University Press, 2019), 2, 285; PS MED/D/9; Murray y Sanders, 176, 180-2; Nhlanhla Maake, «Murder They Cried: Revisiting Medicine Murders in Literature», University of the Witwatersrand Institute for Advanced Social Research (1996) en wiredspace.wits.ac.za.

2 N. M. Tlale, «Ritual Murders in Basutoland», *African World* (febrero de 1949), 11-12; «President Speaks on "Liretlo' Murders"», *Mohlabani* (mayo de 1957), 14 (junio de 1957) 12 (noviembre de 1957), 16-18.

3 «The Ritual Murders of People with Albinism in Malawi» (2 de febrero de 2017) en https://www.amnesty.org.uk/ritual-murders-people-albinism-malawi; Decca Aitkenhead, «I Used to Work on Love Island: Now I Fight Against Child Sacrifice» (22 de enero de 2023) en https://www.thetimes.co.uk/article/fce00f56-9353-11ed-a195-2b5c5dce7b9b?shareToken= 99e3374a255db7662399e001926737d1; Jones, Basutoland, v; David Pratten, *The Man-Leopard Murders* (Edimburgo: Edinburgh University Press, 2007), 11-18, 223, 227, 236-8, 271, 299; «Ritual Murders», *Western Morning News* (4 de agosto de 1949), 7; Richard Rathbone, *Murder and Politics in Colonial Ghana* (New Haven: Yale University Press, 1993); Jeremy Evans, «Where Can We Get a Beast Without Hair?: Medicine Murder in Swaziland from 1970 to 1988», *African Studies* 52:1 (1993), 27-42; Roger Gocking, «A Chieftaincy Dispute and Ritual Murder in Elmina, Ghana, 1945-6», *Journal of African History* 41:2 (2000), 197-219; Gerard

Labuschagne, «Features and Investigative Implications of Muti Murder in South Africa», *Journal of Investigative Psychology and Offender Profiling* 1:3 (2004), 191-206; Jacques Mathee, «Indigenous Beliefs and Customs, the South African Criminal Law and Human Rights: Identifying the Issues», *Legal Pluralism and Critical Social Analysis* 53:3 (2021), 522-44; Murray y Sanders, 117, 133, 135, 92; 291; DO 35/4010, 35/1177, 1376, 1378, 35/4155.

4 «Witch-Hunt Murders Surge in Democratic Republic of Congo», *Guardian* (28 de septiembre de 2021) en https://www.theguardian.com/ world/2021/sep/28/witch-hunt-murders-surge-democratic-republic-congo-women-south-kivu-province; Marco Simoncelli y Davide Lemmi, «In Pictures: The Witch Hunts of Bangui», *Al Jazeera* (24 de marzo de 2020) en https://www.aljazeera.com/gallery/2020/3/24/in-pictures-the-witchhunts-of-bangui; B. L. Meel, «Witchcraft in Transkei Region of South Africa», African Health Sciences 9:1 (2009), 61-4 en https://www.ncbi. nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC2932523/.

5 «Ritual Murder», *Basutoland News* (2 de agosto de 1949), 4; «Christianity as Weapon Against Ritual Murder», *The Star* (Johannesburgo, 31 de mayo de 1949), n. p.; DO 119/1377, 1378; «Basutoland Murders», *Basutoland News* (7 de septiembre de 1948), 3; PS/MED/D/5.2; Adam Kuper, «Like Cutting a Cow», *London Review of Books* 28:13 (6 de julio de 2006), n. p.; DO 119/1378; Murray y Sanders, 126, 143-4, 159, 289.

6 Khaketla, *Mosali* , 270-1, 280, 289.

7 T. Selepe, «Deculturation: An Afrocentric Critique of B. M. Khaketla's Mosali a Nkhola», *Literator* 30:3 (2009) en thefreelibrary.com.

8 *I Am Not a Witch* , dir. de Rungano Nyoni, Clandestine, BFI, Ffilm Cymru/Channel Four, 2017, con Henry B. J. Phiri y Nancy Mulilo como coprotagonistas.

9 *Camps of Bondage* , dir. de Justice Baidoo, JoyNews/ActionAid, 2019; *TheWitches of Gambaga* , dir. de Yaba Badoe, AWDF, 2011.

10 Resolución de la UNO 47/8 (12 de julio de 2021) en https://documents-dds-ny.un.org/doc/UNDOC/GEN/G21/191/99/PDF/G2119199. pdf?OpenElement.

11 *Living in Bondage* , dir. de Chris Obi Rapu, NEK, 1992-3; *End of the Wicked* , dir. de Teco Benson, Liberty Films, 1999; Mark Oppenheimer, «A Nigerian Witch-Hunter Defends Herself», *New York Times* (21 de mayo de 2010), n. p.; Samuel Waje Kunhiyop, «The Role of Nollywood in Witchcraft Belief and Confession» (2 de febrero de 2016) en https://henrycenter.tiu. edu/2016/02/the-role-of-nollywood-in-witchcraft-belief-and-confessions/; Gary Foxcroft, *Witchcraft Accusations and Persecution: Muti Murders and Human Sacrifice* (WHRIN, 2017), 18-19 en http://www.whrin.org/whrinreleases-latest-un-report/; Adedeji Arijeniwa, Emeke Precious Nwaoboli, Uyinmwen C. Oviasuyi y Ugo A. Tiekuro, «Perception of the Portrayal of Witchcraft in Nollywood Movies Among Benin Residents» (junio de 2021) en https://www.researchgate.net/publication/352056511; Benjamin Njoku, «Nollywood Celebrates Witchcraft, Voodoo, Say Kenyan Filmmakers», *Vanguard* (24 de octubre de 2009) en https://www.vanguardngr. com/2009/10/nollywood-celebrates-witchcraft-voodoo-say-kenyan-filmmakers/; «Nollywood and AfricaMagic», *Modern Ghana* (2 de diciembre de 2009) en https://www.modernghana.com/nollywood/6004/nollywood-and-africamagic-pushing-the-nigerian-motion-pictu.html.

12 Bernard Dayo, «Nigeria's Cinematic Witches Were Rooted in Horrifying Reality», *Foreign Policy* (31 de octubre de 2021) en https:// foreignpolicy.com/2021/10/31/nigeria-witches-nollywood-horrorcinema-yoruba/; Chijioke Azuawusiefe, «Nollywood and Pentecostalism: Preaching Salvation, Propagating the Supernatural», *CrossCurrents* 70:3 (2020), 207, 217.

13 Hutton, *Witch* , 28-41; N.V. Ralushai, «Witchcraft and Ritual Murders» (1996) en http://policyresearch.limpopo.gov.za/handle/123456789/406.

14 Marieke Faber Clarke y Pathisa Nyathi, Lozikeyi Dlodlo (Bulawayo: Amagugu, 2010), 36-48; Jennifer Weir, «King Shaka, the Diviners and Colonialism» en Peter Limb (ed.), *Orb and Sceptre* (Clayton, VIC: Monash University Press, 2008), 1-18; Stephen Ellis, «Witch-Hunting in Central Madagascar 1828-1861», *Past and Present* 175:1 (2002), 90-123; Simeon Mesaki, «The Evolution and Essence of Witchcraft in Pre-Colonial African Societies», *TransAfrican Journal of History* 24 (1995), 162-77; Hutton, *Witch* , 28; Andrew Kettler, «Smelling Out Anachronism: Embodiment and Hegemony in the Medicine Murder Cases of Basutoland», *Australian Feminist Law Journal* 45:1 (2019), 159-77.

15 Boris Gershman, «Witchcraft Beliefs as a Cultural Legacy of the Atlantic Slave Trade: Evidence from Two Continents», *European Economic Review* 122 (2020), 2, 5-8; Rosalind Shaw, «The Production of Witchcraft/ Witchcraft as Production: Memory, Modernity and the Slave Trade in Sierra Leone», *American Ethnologist* 24:4 (1997), 856-76 y *Memories of the Slave Trade: Ritual and the Historical Imagination in Sierra Leone* (Chicago: University of Chicago Press, 2002); Wyatt MacGaffey, «The West in Congolese Experience» en Philip D. Curtin (ed.), *Africa and the West* (Madison: University of Wisconsin Press, 1972), 49-74.

16 Peter Geschiere, *Witchcraft, Intimacy and Trust* (Chicago: University of Chicago Press, 2013).

17 «Witchcraft Suppression Act 3 of 1957» en https://www.justice. gov.za/legislation/acts/1957-003.pdf, The Witchcraft Act at parliament. gov.zm.

18 Yaiman Bande, «Witches Get Stitches: Analyzing the Legal Framework of the Witchcraft Act cap. 90 of the Laws of Zambia» (12 de agosto de 2022) en https://www.linkedin.com/pulse/witches-get-stitches-analyzing-legal-framework-witchcraft-bande; Onesimus K. Mutungi, «Witchcraft and the Criminal Law in East Africa», *Valparaiso University Law Review* 5:3 (1971), 524-55; Katherine Luongo, *Witchcraft and Colonial Rule in Kenya 1900-1955* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011).

19 Pratten, 106-7, 111.

20 Paul P. Murphy, «Born on the Dark Fringes of the Internet, QAnon Is Now Infiltrating Mainstream American Life and Politics» (3 de julio de 2020) en https://edition.cnn.com/2020/07/03/us/what-is-qanon-trnd/ index.html.

21 Katrien Pype, «Branhamist Kindoki: Ethnographic Notes on Connectivity, Technology and Urban Witchcraft in Contemporary Kinshasa», Koen Stroeken, «Witchcraft Simplex: Experiences of Globalized Pentecostalism in Central and Northwestern Tanzania» en Knut Rio, Michelle MacCarthy y Ruy Blaines (eds.), *Pentecostalism and Witchcraft* (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2017), 115-43, 257-79; «Witchcraft Is Real in Zambia: Amend the Act to Deal with Perpetrators - Magistrate Shanduba», Lusaka Times (28 de febrero de 2016) en lusakatimes.com; Leo Igwe, «Ukpabio's Witch Hunting Mission Must Stop», *News Ghana* (15 de septiembre de 2017) en https://newsghana.com.gh/ukpabios-witch-hunting-missionmust-stop/. Véase capítulo trece.

22 Robert Brain, «Child Witches» en Mary Douglas (ed.), *Witchcraft Confessions and Accusations* (Londres: Tavistock Press, 1970), 161-82; Peter Geschiere, «Child Witches Against the Authority of their Elders» en R. Schefold, J. W. Schoorl y J. Tennekes (eds.), *Man, Meaning and History* (Den Haag: Instituut voor Taal, Land en Volkenkunde, 1980), 268-99.

23 Angus Crawford, «Witnessing "Child Witch" Exorcism in the DR Congo», *BBC News* (2 de marzo de 2012) en https://wwrn.org/articles/36966/.

24 Mpoyo Gael, «The Agony of Congo's "Child Witches"», *AfricaNews* 16 de marzo de 2018 en https://www.africanews.com/2018/03/16/theagony-of congo-s-child-witches/; Jean La Fontaine, *Witches and Demons* (Nueva York: Berghahn, 2016), 75-80, 96, 46, 81; Ørbulf Gulbrandsen, «The Discourse of Ritual Murder: Popular Reaction to Political Leaders in

Botswana» en Bruce Kapferer (ed.), *Beyond Rationalism* (Nueva York: Berghahn, 2002), 215-31.

25 https://twitter.com/leoigwe?lang=en; Egodi Uchendu, https://www.researchgate.net/publication/334114165; Cletus Ukpong, «How Nigeria Can Gain from "Witchcraft" Conference - Organisers», *Premium Times* (26 de noviembre de 2019) en https://www.premiumtimesng. com/news/more-news/365343-how-nigeria-can-gain-from-witchcraft-conference-organisers.html; «The Sad Lessons I Learned from My Witchcraft Conference in 2019 - Prof Egodi», *The Authority* (22 de enero de 2021) en https://authorityngr.com/2021/01/22/the-sad-lessons-i-learnt-frommy-witchcraft-conference-in-2019-prof-egodi/; «UNN's Professor Uchendu: How 'Witchcraft' Can Help Pastors!», *The News* (26 de noviembre de 2019) en https://thenewsnigeria.com.ng/2019/11/26/unns-professoruchendu-how-witchcraft-can-help-pastors/; Akeem Alaq, «UNN: Nothing Stops the Conference on Witchcraft from Holding - Prof Egodi» (2019) en http://edugist.org/unn-nothing-stops-the-conference-on-witchcraftfrom-holding-prof-egodi/; Chinedu Adonu, «CAN Warns UNN Against Witchcraft Conference, Declares Prayer» (21 de noviembre de 2019) en https://www.vanguardngr.com/2019/11/can-warns-unn-against-witchcraft-conference-declares-prayer/.

26 «African Prelate Says Development, Not Denunciation, Is the Way to Fight Witchcraft», *Crux* (6 de diciembre de 2019) en https://cruxnow. com/church-in-africa/2019/12/african-prelate-says-development-notdenunciation-way-to-fight-witchcraft; Ochereome Nnanna, «Fr Kukah's Witness to Justice», *Vanguard* (6 de noviembre de 2014) en https://www. vanguardngr.com/2014/11/fr-kukahs-witness-justice/.

Capítulo 13. El juicio de Stormy Daniels: Brujería en Norteamérica

1 https://www.thetrumparchive.com/.

2 Matilda Joslyn Gage, *Woman, Church and State* (1893; Watertown, MA: Persephone Press, 1980), 105.

3 Charles Godfrey Leland, Aradia (Londres: David Nutt, 1899), 113.

4 Ronald Hutton, *The Triumph of the Moon* (Oxford: Oxford University Press, 1995), 205-52.

5 Tierney McAfee, «A New Wife, Baby and Two Alleged Mistresses: Inside Donald Trump's World in 2006», *People* (7 de marzo de 2018) en https://people.com/politics/donald-trump-life-2006-stormy-danielsaffair/; Ben Schreckinger, «When Trump Met Stormy Daniels: The Strange Story of Four Wild Days in Tahoe», GQ (22 de marzo de 2018) en https://www.gq.com/story/donald-trump-stormy-daniels-karen-mcdougal-tahoe-weekend; Natasha Stoynoff, «Physically Attacked by Donald Trump - a PEOPLE Writer's Own Harrowing Story», *People* (12 de octubre de 2016) en https://people.com/politics/donald-trump-attacked-peoplewriter/.

6 Samantha Schmidt y Lindsey Bever, «Stormy Daniels Was Arrested and Accused of Touching Strip-Club Patrons. The Charges Were Dismissed», *Washington Post* (12 de julio de 2018) en https://www.washingtonpost.com/news/morning-mix/wp/2018/07/12/stormy-daniels-is-arrested-at-an-ohio-strip-club-michael avenatti-says/; Toby Luckhurst, «Why the

Stormy Daniels - Donald Trump Story Matters», *BBC News* (3 de mayo de 2018) en https://www.bbc.co.uk/news/world-us-canada-43334326.

7 Heather Greene, «Stormy Daniels' Religious Beliefs Under Scrutiny as Federal Trial Against Avenatti Begins», *Religion News Service* (24 de enero de 2022) en https://religionnews.com/2022/01/24/stormydaniels-defends-her-religious-beliefs-as-federal-trial-against-avenattibegins/; Thumper Forge, «Stormy Justice (and Justice for Stormy)», *Fivefold Law* (21 de junio de 2021) en https://www.patheos.com/blogs/fivefoldlaw/2021/06/21/stormy-justice-and-justice-for-stormy/; Meghann M. Cuniff, «I Am Truly Sorry': Michael Avenatti Asks for 3-Year Sentence in Stormy Daniels Fraud», *The Recorder* (20 de mayo de 2022) en https://www.law.com/therecorder/2022/05/20/i-amtruly-sorry-michael-avenatti-asks-for-3-year-sentence-in-stormy-danielsfraud/?slreturn=20220701093526; Kara Scannell, «Michael Avenatti Sentenced to 4 Years for Stealing Nearly $300K from Stormy Daniels», *CNN Politics* (2 de junio de 2022) en https://edition.cnn.com/2022/06/02/ politics/michael-avenatti-stormy-daniels-sentencing/index.html; tuit de Stormy Daniels a las 7:21pm del 19 de julio de 2021 en https://twitter. com/stormydaniels/status/1406316322611417089.

8 Emily St James, «Bewitched Tweaked '60s Gender Roles and Became One of the First Feminist Sitcoms», *AV Club* (24 de septiembre de 2012) en https://www.avclub.com/bewitched-tweaked-60s-gender-rolesand-became-one-of-t-1798233613; Sophie Moss, «Culture Throwback: Thinking Back on How *Charmed* Captured Feminism», *LunaLuna* (23 de noviembre de 2015) en http://www.lunalunamagazine.com/blog/culture-throwback-thinking-back-on-how-charmed-captured-contemporaryfeminism.

9 Cara Buckley y Melena Ryzik, «Rose McGowan Attacks Ben Affleck Over Harvey Weinstein: «You Lie», *New York Times* (10 de octubre de 2017) en https://www.nytimes.com/2017/10/10/movies/rose-mcgowan-benaffleck-matt-damon-weinstein.html.

10 Sandra E. Garcia, «The Woman Who Created #MeToo Long Before Hashtags», *New York Times* (20 de octubre de 2017) en https://www.nytimes.com/2017/10/20/us/me-too-movement-tarana-burke.html.

11 AP, «Stormy Daniels Strips near White House as Trump Reveals Brett Kavanaugh as Pick for Supreme Court» (10 de julio de 2018) en https://eu.usatoday.com/story/news/nation/2018/07/10/stormy-daniels-stripsnearby-trump-reveals-kavanaugh-court-pick/770535002/; tuit de Meredith B. Kile (27 de septiembre de 2018) en https://twitter.com/ em_bee_kay/status/1045432500296634368; «Tucker Carlson Likens Sexual Assault Survivors to an Unruly Mob Complaining About Demonic Possession in *The Crucible* » (25 de septiembre de 2018) en https://www.mediamatters.org/tucker-carlson/tucker-carlson-likens-sexual-assault-survivorsunruly-mobcomplaining-about-demonic.

12 Alyssa Milano, «Alyssa Milano on Witnessing the Kavanaugh Hearings and Our Government's War on Women», *Refinery29* (22 de octubre de 2018) en https://www.refinery29.com/en-us/2018/10/214647/alyssamilano-kavanaugh-supreme-court-abortion-laws-essay; Samuel Alito, «1st Draft, Supreme Court of the United States No. 19-1392» (Dobbs vs Jackson Women's Health Organization *et al* ., 10 de febrero de 2022), 9-17, 24, 67; Deanna Pan, «Who Was Matthew Hale, the 17th Century Jurist Alito Invokes in His Draft Overturning Roe?», *Boston Globe* (6 de mayo de 2022) en https://www.bostonglobe.com/2022/05/06/metro/who-wasmatthew-hale-17th-centuryjurist-alito-invokes-his-draft-overturning-roe/; Gilbert Geis y Ivan Bunn, *A Trial of Witches* (Londres: Routledge, 1997); Edward Coke, *The Third Part of the Institutes of the Laws of*

England (1644; Londres, 1669), 44; Edmund Heward, *Matthew Hale* (Londres: Robert Hale, 1972), 71-87.

13 «Burials and Memorials», *Department of Veterans' Affairs* (25 de abril de 2007) en https://www.cem.va.gov/hmm/emblems.asp.

14 https://www.facebook.com/events/the-goat-new-orleans/spellbound-a-magickal-bazaar-w-tarot-by-stormy-daniels/178128680679827/; https://enchantments.nyc/.

15 American Religious Identification Survey About ARIS - ARIS (trincoll.edu); Sean McShee, «Estimating Growing Number of US Pagans» (9 de enero de 2019) en https://wildhunt.org/2019/01/estimating-growingnumber-of-us-pagans.html; «Religion by Visible Minority and Generation Status: Canada, Provinces and Territories…» en https://www150.statcan. gc.ca/t1/tbl1/en/tv.action?pid=9810034201.

16 «About the Wiccan Church of Canada» en http://www.wiccanada. ca/about.html.

17 Robin Levinson-King, «Canada's Last Witch Trials: Women Accused of Fake Witchcraft» (30 de octubre de 2018) en https://www.bbc.co.uk/ news/world-us-canada-45983540; Gabby Bess, «Double, Double Trudeau and Trouble: Canada Legalizes Witchcraft», *Vice* (15 de junio de 2017) en https://www.vice.com/en/article/xw8m8n/double-double-trudeau-andtrouble-canada-legalizes-witchcraft; Kristine Phillips, «Canada Decriminalized Fake Witchcraft: But It Was Too Late for the White Witch of the North», *National Post* (20 de diciembre de 2018) en https://nationalpost. com/news/canada/canada-decriminalized-fake-witchcraft-but-it-was-toolate-for-the-white-witch-of-the-north.

18 Ewan Palmer, «Pastor Greg Locke Threatens to Expose "Witches" in His Church in Viral Video» (15 de febrero de 2022) en https://www. newsweek.com/pastor-greg-locke-threatens-expose-witches-church-viralvideo-1679331; Sarah Hughes, *American Tabloid Media and the Satanic Panic 1970-2000* (Londres: Palgrave Macmillan, 2021); https://www.youtube. com/watch?v=Mp1Mm43pYzA; https://twitter.com/rightwingwatch/ status/1441033387062571014; CNN, «Alleged Paul Pelosi Attacker Posted Multiple Conspiracy Theories» (28 de octubre de 2022) en https://edition.cnn.com/2022/10/28/politics/pelosi-attack-suspect-conspiracy-theories-invs/index.html.

19 Adrienne Drell, «Witchcraft Murder Defence Fails», *ABA Journal* 79:5 (1993), 40; L. O. Aremu, «Criminal Responsibility for Homicide in Nigeria and Supernatural Beliefs», *International and Comparative Law Quarterly* 29:1 (1980), 112-31; https://scholarship.law.cornell.edu/scr/ vol3/iss1/10/.

20 Naomi Blacklock, «Conjuring Alterity», tesis doctoral, Queensland University of Technology, 2019, 25-6; Starhawk, *The Spiral Dance* (1979; San Francisco: HarperSanFrancisco, 1999), 31.

21 Allan Smith, «Stormy Daniels Felt Her Life Was In Danger After Her '60 Minutes' Interview and Had Her Friend Record a Video of Her Final Will and Testament», *Business Insider* (1 de octubre de 2018) en https:// www.businessinsider.com/stormy-daniels-book-full-disclosure-60-minutesinterview-2018-10?r=US&IR=T.

22 Coco Khan, «It Was My Most Terrifying Experience - and I've Seen Trump Naked!: Stormy Daniels on StandUp, Tarot and Reality TV», *Guardian* (27 de enero de 2023) at https://www.theguardian. com/tv-and-radio/2023/jan/27/it-was-my-most-terrifying-experienceand-ive-seen-trump-naked-stormy-daniels-on-standup-tarot-and-realitytv?CMP=Share_iOSApp_Other; https://twitter.com/StormyDaniels/ status/1620921748727431169.

Epílogo: Entonces, ¿qué es una bruja hoy?

1 Conner Yearsley, «The Murder of Guatemalan Maya Spiritual Guide Jesús Choc Yat», *HerbalGram* , 130, 39; James Siegel, *Naming the Witch* (Bloomington, Indiana: Stanford University Press, 2005); *Witchcraft Accusations and Persecution in Nepal* (WHRIN, 2014) en http://www.whrin.org/wpcontent/uploads/2014/04/2480903_nepal_report_FINAL.pdf.

2 Kareem Shaheen, «Isis Militants Behead Two Syrian Women for Witchcraft», *Guardian* (30 de junio de 2015), 7; Colin Freeman, «Inside Islamic State's New Stronghold in Libya», *Daily Telegraph* (18 de enero de 2016), 4; «Al-Qaeda in Yemen Claims Killing of Men over Witchcraft» (10 de octubre de 2015) en Aljazeera.com/news; «Saudi Man Executed for "Witchcraft and Sorcery"» (19 de junio de 2012) en https://www.bbc. co.uk/news/world-middle-east-18503550.

3 Lord Laming, *The Victoria Climbié Inquiry* (2003) en https://www.gov. uk/government/publications/the-victoria-climbie-inquiry-report-of-aninquiry-by-lord-laming 37.

Título original: *Una historia en trece juicios*

Edición en formato digital: septiembre de 2024

c/ Almagro 25, ppal. dcha.
28010 Madrid.

ISBN: 9788410183964

Conversión a formato digital: www.acatia.es